H. Ref. 154 hs

Frank

<36601620610015

<36601620610015

Bayer. Staatsbibliothek

Die

Theologie der Concordienformel

historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet

von

Dr. Fr. H. R. Frank,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

IV.

Die Artikel von deu kirchlichen Mitteldingen, von der ewigen Versehung und Wahl Gottes und von den ausserkirchlichen Häretikern.

Erlangen,
Verlag der Blaesing'schen Univ.-Buchhandlung.
(Andreas Deichert.)
1865.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Vorwort.

Es sei mir gestattet, bei Hinausgabe dieses letzten Theiles der Theologie der C. F. gegen ein zwiefaches Missverständniss mich zu verwahren, welches trotz der früheren Auseinandersetzung über den Zweck des vorliegenden Werkes in dem Vorwort zum ersten Theile und angesichts der thatsächlichen Gestaltung dieser Arbeit doch wiederholt mir entgegengetreten ist. Weder war es meine Absicht, einen Commentar — was man so nennt — zur C. F. zu schreiben, noch galt es mir, irgendwie abschliessend mein persönliches dogmatisches Urtheil über die in Rede stehenden Lehrstücke auszusprechen. Wie wenig das Letztere bei den hie und da zwischen die historisch-dogmatische Darstellung eingestreuten Kritiken und Andeutungen gemeint sein konnte, müsste schon äusserlich angesehen der Umfang derselben zeigen, erhellt aber vor Allem aus dem innerlichen Verhältniss zwischen den von mir nachgewiesenen Intentionen des Bekenntnisses und den davon unterschie-

denen Zielen wissenschaftlich-dogmatischen Erkennens. Und dass ich auf das Erstere mich nicht beschränken durfte in dem Sinne historischer Erläuterungen und dogmatischer Zuthaten, stand mir umdeswillen vest, weil mich der Gewinn solch commentatorischer Behandlung zu gering dünkte gegenüber der Aufgabe, welche der kirchlichen Theologie dermalen gesetzt ist. Vielmehr war es von Anfang an und bis zuletzt mein Streben, die inneren, den Verfassern des Bekenntnisses zuweilen selbst unbewussten, aber thatsächlich vorhandenen, Fäden aufzufinden und blosszulegen, aus denen das dogmatische Gewebe, wie es äusserlich sich darstellt, zusammengefügt ist; die unter der Oberfläche schaffenden kirchlich-religiösen Potenzen hervortreten zu lassen, durch deren Wirkung das symbolische Product gerade diese und keine andere Gestalt annahm; die Schranken zu benennen, innerhalb deren auf Grund jenes Werdens nicht zufälliger, sondern nothwendiger Weise die kirchlichen Bestimmungen sich bewegen: dies Alles aber zu dem Zwecke, nicht blos dass man das Bekenntniss historisch verstehe und würdige, statt Forderungen daran zu stellen, die es befriedigen weder kann noch will, oder accidentielle Lehransätze zu verwechseln mit der allein geschichtlich zu ermittelnden Lehrsubstanz, sondern auch dass hierdurch ermöglicht werde, die Fäden der kirchlichen Lehrentwickelung da aufzunehmen, wo sie liegen, und nicht vergeblich oder irrig zu suchen wo sie nicht liegen; einen Fortschritt herbeizuführen, da man weiss, von wo aus und wohin man fortzuschreiten hat; der zwiefachen Oberflächlichkeit zu wehren, welche die kirchlich-dogmatische

Arbeit gethan meint, wo sie nicht gethan ist, und nicht gethan wähnt, wo sie gethan ist.

Ich weiss, dass ich damit das Ziel dieser Arbeit mir ziemlich hoch gesteckt habe. Und das Bewusstsein, es nicht so erreicht zu haben wie ich wollte, hat mich während derselben nicht nur begleitet, sondern ist auch, je näher dem Ende, gewachsen. Vor Allem, des Anderen hier zu geschweigen, verhehle ich mir nicht, wie Vieles noch fehlt an der Bewältigung des so überreichen historischen Materials, dessen es zur Lösung dieser Aufgabe bedarf. Aber selbst auf die Gefahr hin, dass meine Leistung nach den eignen Intentionen bemessen als unzureichend erscheine, darf ich das Ziel nicht näher rücken, als wo es thatsächlich steht, und nicht unausgesprochen lassen, worauf es mir ankam.

Hinsichtlich des letzten Theiles möge hier vorweg die Bitte Platz finden, den Artikel über die ewige Versehung und Wahl Gottes nicht isolirt für sich, sondern im Zusammenhange mit den früheren Abschnitten von dem freien Willen, von der Rechtfertigung und von den guten Werken auffassen und würdigen zu wollen. Ich gebe dieser Bitte Raum, weniger um meiner Behandlung jenes Artikels eine günstige Aufnahme zu sichern, als weil die Sache selbst deren Erfüllung erheischt. Es existirt eben nach geschichtlichem Verständniss ein lutherisch-kirchliches Dogma von der Erwählung nur in unauflöslichem Zusammenhange mit jenen andern Lehrstücken.

Das Register zu dem gesammten Werke hat mein verehrter Kollege Herr Lic. Plitt zu fertigen die Güte gehabt. Es ist mir Bedürfniss, ihm dafür, wie

insbesondere für seine aufopfernden Bemühungen in der Herbeischaffung des literarischen Apparates, auch öffentlich meinen herzlichsten Dank auszusprechen.

Noch habe ich zu erinnern, dass ich auch nach dem Erscheinen der zweiten Auflage der symbolischen Bücher von Müller schon um der Consequenz willen fortfuhr, nach der ersten zu citiren. Die Differenz der Seitenzahlen wird, da die Paragraphen die gleichen sind, das Aufsuchen der Stellen in der zweiten Ausgabe nicht erschweren.

Erlangen, den 19. October 1864.

Frank.

X.

De ceremoniis ecclesiasticis.

Wir setzen den historischen Anlass des Streites über „die Kirchengebräuche, so man Adiaphora oder Mitteldinge nennet“, im Allgemeinen als bekannt voraus.

Man könnte meinen, der Umschwung der Verhältnisse durch den Passauer Vertrag und den darauf folgenden Augsburger Religionsfrieden habe, indem er die Verhandlungen über das Interim beseitigte, damit auch dem Streite über die Mitteldinge seine Nahrung entzogen. Indessen setzen sich doch die Controversschriften über die durch das Interim angeregten Fragen bis in das achte Jahrzehnt hin fort, und nicht leicht ist über andere Lehrpuncte mit solcher Heftigkeit gestritten worden, wie gerade über die Adiaphora. Nicht blos dass der Anlass des Streites selbst seiner Natur nach am Meisten zu persönlicher Verbitterung führen musste, denn durch das persönliche Verhalten Melanchthons und der zu ihm

sich haltenden Theologen bei den interimistischen Verhandelungen war er hervorgerufen worden und die zartesten Bande der Pietät gegen den *praeceptor Germaniae* wurden dabei verletzt und gelöst: auch der weitere Gegensatz der strengen Lutheraner gegen die theologische Richtung Melanchthons und seiner Anhänger entzündete sich vornehmlich an dem über die interimistischen Händel entbrannten Zwiespalt, und das einmal wachgerufene Misstrauen entdeckte immer neue Lehrabweichungen und Häresien, welche die Wittenbergische Schule sich zu Schulden kommen lasse.

So wird es erklärlich, dass schon Andreä in seinen sechs Predigten den gemeinen Laien unterrichten zu sollen glaubte, wie er hievon urtheilen, und da sich ein solcher Fall wiederum zutrüge, mit unverletztem Gewissen sich verhalten solle[1]). Denn trotzdem, dass Melanchthon selbst nicht umhin gekonnt, zuzugestehen, dass bei den Verhandelungen über das Interim von ihm gefehlt worden sei[2]), und obwohl die Philippisten, nachdem die Gefahr vorüber war, in Anbetracht dieses Ausganges der Dinge sogar den Wunsch aussprachen, es möchten bei jenen Verhandelungen auch Flacianer zugegen gewesen und dadurch die folgenschwere Nachgiebigkeit der Theologen verhütet worden sein[3]), so meinten sie diese doch vom Standpuncte der damaligen Gegenwart aus auch noch später vertheidigen zu sollen[4]), und die Frage war wichtig genug, um eine kirchliche

Entscheidung zu fordern. Man war sich lutherischerseits des Gewinnes bewusst geworden, den die kirchliche Erkenntniss von jenen Streitigkeiten gehabt, und es handelte sich nicht blos um ein Urtheil über die kirchliche Vergangenheit, sondern zugleich um bestimmte Normen für die Zukunft, wenn, was leicht möglich, die Kirche ähnlichen Gefahren wiederum entgegengehen sollte[5]).

Nicht leicht wird man einen andern Artikel des Bekenntnisses finden, dessen Formulirung und Anerkennung geringere Schwierigkeiten gemacht hätte, als der von den Mitteldingen. Der Aenderungen, welche die Fassung des Artikels von der Schwäbischen Concordie an bis zu dem Bergischen Buche hin unterworfen ward, sind wenige, in der Regel nur redactionelle[6]), und die Gutachten, welche über die Confessionsentwürfe ergingen, erklärten sich meist damit einverstanden[7]). Hatte doch auch Calvin sich ganz in demselben Sinne wie die strengen Lutheraner gegen das Verfahren Melanchthons bei den interimistischen Händeln ausgesprochen[8]), so dass von den calvinisch bestimmten Kreisen ein Widerspruch gegen diesen Artikel nicht verlautete[9]). Vor Allem aber war es das Verdienst des Flacius gewesen, sich mannhaft, wenn auch nicht ohne Ueberspannung der Polemik[10]), der schwächlichen Nachgiebigkeit der Melanchthonischen Richtung entgegengesetzt und dadurch der Kirche zur klaren Erkenntniss über die vorliegende Frage verholfen zu haben: es sind recht

eigentlich die Flacianischen Thesen, welche in der Concordienformel zur kirchlichen Anerkennung gekommen sind[11]).

Indessen wenn es auch in späterer Zeit, als die Gefahr beseitigt und die lutherische Kirche zu rechtlich anerkanntem Bestande gelangt war, nicht schwer hielt, sich über die Grundsätze hinsichtlich der Adiaphora zu einigen, so lagen die Dinge doch anders während jener Krisis, die in Folge der Zersprengung des Schmalkaldischen Bundes über die erneuerte Kirche kam, und die historische Gerechtigkeit erfordert es, die Beweggründe derer kennen zu lernen, welche in jener verhängnissvollen Zeit nicht schlechthin ablehnend den Anmuthungen des Kaisers gegenüber sich verhalten zu sollen glaubten. Noch war es ja nicht an dem, am Wenigsten nach der Meinung Melanchthons, dass die Trennung der evangelischen von der römischen Kirche als unabänderliche Thatsache vestgestanden, dass man die Hoffnung endlicher Verständigung und Einigung schon gänzlich aufgegeben hätte. Es war nicht lange her, dass man in Regensburg einen scheinbar in manchen Stücken gelungenen Versuch gemacht, über die zwiespaltige Lehre sich näher zu kommen; der Kaiser stellte die Entscheidung der Lehrdifferenzen auf einem Concil in Aussicht, und die Protestanten schienen diese Entscheidung wenigstens abwarten zu können; es handelte sich inzwischen gar nicht um eine definitive Vestsetzung, und es frug sich, ob man unter

solchen Umständen den Kaiser, in dessen Hand, menschlich angesehen, das Schicksal der evangelischen Kirche lag, durch hartnäckigen Widerspruch auch in irrelevanten Dingen noch mehr gegen die Evangelischen einnehmen sollte [12]).

Und wenn nun auch auf den Kaiser und dessen Zusagen ein geringer Verlass war und nach Ablehnung des Augsburger Interims von Seiten der Römischen Melanchthon sich der Erkenntniss nicht verschliessen konnte, es sei vergeblich, mit den Verfolgern der Evangelischen sich vergleichen zu wollen [13]), so kam doch bei der Abfassung und Billigung des Leipziger Interims in erster Linie nicht das Verhältniss zu dem Kaiser, sondern zu Kurfürst Moritz in Betracht, der, nachdem er der sofortigen Annahme des Augsburger Interims sich geweigert, Nachgiebigkeit von den Theologen nur in soweit forderte, als sie ohne Verletzung des Gewissens möglich sei [14]). So schien denn jedenfalls die reine evangelische Lehre gewährleistet, und warum sollte man diesen hohen Gewinn nicht mit dem geringen Opfer erkaufen, dass man in den Mitteldingen sich fügsam bewies? [15]) Ein Blick auf die Verwüstung der evangelischen Kirche in Süddeutschland zeigte, wessen man sich zu versehen habe, wenn es dem Kurfürsten nicht gelang, den Kaiser durch einige Concessionen zu beschwichtigen. Sollte man um der Mitteldinge willen, um solcher Dinge willen, welche von Gott nicht geboten in die Freiheit des Christen gestellt sind, die Exi-

stenz der Kirche auf das Spiel setzen? [16]) Hatte man doch vordem oft genug erklärt, der Ceremonien und sonstigen äusseren Dinge wegen keine Spaltung anrichten zu wollen, es seien viel wichtigere Stücke, welche in Frage kämen, und eben in diesen gedachte man auch jetzt nicht zu weichen. Musste man nicht fürchten, der Unbeständigkeit bezichtigt zu werden, wenn man jetzt auf den Mitteldingen hartnäckig bestand [17]), und brachte man nicht die Schwachen in Versuchung, wenn man ihnen zumuthete, statt um der Lehre und des Glaubens willen vielmehr wegen äusserlicher Menschensatzungen ein Martyrium auf sich zu nehmen? [18]) Ertragung zeitweiliger Knechtschaft, wie sie der Kirche oft widerfahren, ist noch keine Verläugnung: wird die göttliche Wahrheit selbst in Frage gestellt, dann ists am Platze zu bekennen, dann kann Niemand im Zweifel sein, dass die Zeit des Martyriums gekommen [19]).

Im Uebrigen glaubten die Theologen, ihre persönliche Meinung über die Annahme der Mitteldinge aussprechen zu können, ohne damit Anderen für ihr Verhalten eine Vorschrift zu geben. Andere, sagten sie, möchten, ein Jeder nach seiner Einsicht und seinem Gutdünken, sich annehmend oder ablehnend dazu stellen: ihr Rath gehe auch nur die Schwachen an, um derer willen ein Unterschied zu machen sei zwischen nöthigen und unnöthigen Dingen, wogegen sie dem Eifer der Stärkeren, welche auf eigne, nicht fremde, Gefahr hin auch in den

letzteren widerstehen wollten, ein Mass zu setzen nicht beabsichtigten [20]). Jedenfalls, behaupteten sie noch in späterer Zeit, seien sie hinsichtlich des Zieles, welches sie mit ihren Rathschlägen erstrebt, einig gewesen mit den strenger Gesinnten, und nur über die Mittel und Wege, es zu erreichen, sei man auseinander gegangen. So können auf einem Schiffe bei ausbrechendem Sturme zwischen den Schiffsleuten Differenzen entstehen, ob man geraden Wegs mit aufgespannten Segeln (!) und unter Aufbietung aller Kräfte den widerstrebenden Winden entgegenrudern, oder aber die Segel ein wenig einziehen und eine Zeit lang laviren solle, um so mit geringerer Gefahr, wenn schon etwas später, denselben Hafen zu erreichen. Wie ungerecht wäre es, wenn hier der auf Andrer Gefahr Verwegene den vorsichtigeren Gefährten öffentlich mit Schmähungen anfiele, ihn der Feigheit und des Verraths beschuldigte! Was von jener Verwegenheit zu halten sei, kann man an einem Beispiele der Schrift abnehmen. Als nach der Auferstehung des Herrn Petrus und die Söhne des Zebedäus nebst andern Jüngern auf dem galiläischen Meere vom Schiffe aus Christum gesehen und ihn erkannt hatten an dem reichen Segen, welchen er ihren Netzen zugeführt (Joh. 21), da brannten alle Jünger von gleichem Verlangen, zu ihrem Herrn zu kommen, aber die Ausführung dieses Verlangens war verschieden. Petrus mit seinem feurigen Naturell nahm sich kaum so viel Zeit, um sein Gewand

umzugürten, überliess den Andern die gemeinsame Arbeit und stürzte sich ins Meer, damit er schneller als die Uebrigen zu Christo hingelangte. Diese dagegen im Schiffe zurückbleibend wünschten zwar auch nichts mehr als zu ihrem Herrn zu kommen, aber sie wollten es nicht allein thun, wie Petrus, sondern sie gedachten das Schiff sammt der reichen Beute auch mitzubringen, und waren darin Christo, welcher ja dann der Fische begehrte, gehorsam. Wenn nun Petrus hier seinen Gefährten vorgeworfen hätte, dass sie nicht nach seinem Beispiele sich in das Meer gestürzt, mit Gefahr des Lebens und mit Zurücklassung des Fahrzeugs und der Fische zu Christo schwimmend geeilt! Würden nicht die andern Jünger sich dann mit Recht über Petrus beklagt, würde nicht der Herr selbst den Uebermuth und die Verwegenheit des Petrus getadelt haben, der ohne Befehl und Nöthigung die Gefahr suchte, seinen Posten im Schiffe verliess, und den vom Herrn geschenkten Segen sammt dem Schiffe preisgab? Wogegen die übrigen Jünger ohne Zweifel dafür sich Lob verdienten, dass sie auf dem Posten ihres Berufes ausharrend, wiewohl der Beihilfe ihres Genossen beraubt, mit vermehrter Arbeit, das Schiff zu retten und die nicht umsonst ihnen geschenkte Last der Fische unter grossen Schwierigkeiten ans Land zu ziehen bestrebt waren [21]).

Man wollte, wie es scheint, damit einem andern Vergleiche entgegentreten, welchen Flacius in un-

gleich treffenderer Weise aus dem Leben des Petrus entnommen hatte. Wie Petrus, so hatte Flacius gesagt, allein auf Christi Wort die Seele gerichtet, aus dem Schiffe ins ungestüme Meer sprang und sicher auf den Wogen wandelte, so habe sich Luther mit glaubensvestem Herzen und freudiger Stirne aus sicherem Schiffe in die ihn umdräuenden Gefahren gestürzt, und weil er allein auf Christi Wort geschaut, so sei er sicher über das ungestüme Meer hinweg zu Christo gelangt; jetzt aber schaue man ängstlich wie Petrus auf Meer, Wind und Wellen und misstraue Christo, dafür sei man nun wie Petrus bis an den Hals in die Wogen gesunken [22]). Uebrigens that man dem Flacius selbst nicht einmal die Ehre an, seinen Eifer mit jenem des Petrus zu vergleichen — dies sollte nur von Anderen gelten, deren Thun man von dem des Flacius unterschied — wie ein Trunkener, der im Rausche eingeschlafen von einem Feuer träumt, sei Flacius auf die Strassen gesprungen, habe Feuer geschrieen, die Sturmglocke gezogen, die ruhigen Bürger aus dem Schlafe aufgeschreckt, aber was er gesehen, sei doch nur der Rauch aus dem Schlote eines Bäckers gewesen. Was Wunder, dass die Leute, nachdem sie bemerkt, dass man sie zu Narren gehabt, schlüsslich mit ihren Löschinstrumenten gegen den Unruhestifter sich gewandt und ihn zum Lande hinausgejagt hätten [23]).

Letzteres nun war allerdings von Seiten der Philippisten, soviel an ihnen lag, zur Genüge geschehen.

Aber dass der Rauch, um dessenwillen Flacius Lärm gemacht, so unbedenklich nicht war, das hatten die Vertreter und Anhänger des Interims oft genug unwillkürlich zugestanden und ward bald für jeden Unparteiischen offenbar. Wir finden in Melanchthons Briefen an seine Freunde Klagen über die *Sophistica aularum* und über die Menschenweisheit, welche die Religion modele nach den Zeiten und Umständen, so wie es den Mächtigen bequem scheine[24]). Er fürchtet, es möchte der Kaiser, wenn er komme, nicht zufrieden sein mit einer geringen Veränderung, und würden demnach die hierein gewilligt gleicher Gefahr entgegengehen, wie jene, welche sich aller Veränderung widersetzt[25]). Er gesteht zu, dass die eigentlichen Absichten und Pläne verhüllt würden und dass man auf Umwegen etwas ganz Anderes suche und schlüsslich herausbringen werde, als was man äusserlich vorgebe[26]). Zum Ueberflusse liessen die Bischöfe von Naumburg und Meissen hinsichtlich des Leipziger Interims darüber keinen Zweifel aufkommen, dass ihrer Meinung nach die ihnen übergebenen Artikel zu deuten seien in Uebereinstimmung mit der von kaiserlicher Majestät ausgegangenen Ordnung des Interims[27]); und Johann Agricola, der sich seines vorzüglichen Antheils an der Abfassung des Augsburger Interims berühmte, entblödete sich nicht, öffentlich von der Kanzel auszurufen, die Wittenberger seien gemäss der von ihnen ausgestellten „Verklärung und Ordnung“ mit dem kaiserlichen

Buche einig [28]). Ja in einer Instruction des Kurfürsten Moritz an seine Räthe für den Pegauer Convent vom 19. August 1548 wurde ihnen aufgetragen, den etwaigen Widerspruch der Bischöfe dadurch zu beschwichtigen, dass man sie bäte, sich mit den nachgelassenen Stücken vorläufig zufrieden zu geben [29]).

Gewiss wenn es jemals in der Kirche Zeit war, angesichts der drohenden Gefahr einen Warnungsruf zu erheben, so ist es damals gewesen, und so wenig man dessen sicher sein kann, dass bei etwaigem Wiedereintritt ähnlicher Verhältnisse nicht die Gründe der Philippisten bei Vielen aufs Neue Anklang finden werden, so wenig wird man sich darin irren, wenn man das missbilligende Urtheil über das damalige Verhalten der Interimisten als das im Allgemeinen veststehende bezeichnet. Zwar ist von Planck die Formulirung der Streitfrage, womit unser Artikel beginnt, ein historisches Falsum genannt worden, indem es durch die Darstellung der Concordienformel den Anschein gewinne, als ob Melanchthon durch eine Vergleichung mit den Katholiken in den Mitteldingen der Gefahr der Verfolgung, der man sich durch Verwerfung des Interims aussetzte, und somit auch dem Bekenntniss, das man durch diese Verwerfung hätte ablegen sollen, habe ausweichen wollen: indess bedarf es in der That nur eines geringen Theils historischer Einsicht und Gerechtigkeit, um jenen aus parteiischem Sinne hervorgegangenen Vorwurf in seiner Nichtigkeit zu erkennen [30]). Man habe

gehalten, so charakterisirt die Concordienformel die Meinung ihrer Gegner, dass man auch zu der Zeit der Verfolgung und im Falle des Bekenntnisses, wenn die Feinde des h. Evangelii sich gleich mit uns in der Lehre nicht vergleichen, dennoch mit unverletztem Gewissen etliche gefallene Ceremonien, so an ihm selbst Mitteldinge und von Gott weder geboten noch verboten, auf der Widersacher Dringen und Erfordern wiederum aufrichten und man sich also mit ihnen in solchen *Adiaphoris* oder Mitteldingen wohl vergleichen möge [31]. Welches Stück unter den hier genannten wollte man in Zweifel ziehen? Etwa dies, dass damals die lutherische Kirche in einer Zeit der Verfolgung und im Falle des Bekenntnisses sich befand? Aber die um ihres Bekenntnisses willen verjagten evangelischen Prediger aus Süddeutschland, deren Manche selbst nach Wittenberg kamen, waren dess ein redendes Zeugniss. Oder dies, dass eine Vergleichung mit den Römischen hinsichtlich der Lehre des Evangelii nicht Statt gefunden? Aber die Stellung, welche die Römischen zu dem Augsburger Interim eingenommen, diente dem zu vollgiltigem Beweise, und Melanchthons oben verzeichnete Befürchtungen, wessen man sich vom Kaiser zu versehen habe, lassen darüber keinen Zweifel. Oder dies, dass man auf der Widersacher Dringen und Erfordern jene inzwischen gefallenen, an sich freien, Ceremonien wieder aufrichten wollte? Aber warum that man es sonst, als um den Kaiser zu be-

friedigen, dessen ungestüme Forderungen den Anlass zu all den Verhandelungen gaben, aus denen schlüsslich das Leipziger Interim hervorging? Oder endlich dies, dass man durch Wiederaufrichtung jener Ceremonien sich mit den Widersachern in solchen *Adiaphoris* oder Mitteldingen vergleichen zu können meinte? Man verhandelte ja eben mit den römischen Bischöfen von Naumburg und Meissen und legte ihnen die Artikel des Interim vor, damit sie ihre Zustimmung dazu gäben; man wollte dem Kaiser zu Willen sein; man gedachte durch solchen Vergleich mit den Gegnern den Gefahren auszuweichen, welche sonst die evangelische Kirche zu bedrohen schienen. Und wahrlich, damit wurde an der Sache selbst nichts geändert, dass man in dem Allen dem Kurfürsten Moritz Gehorsam leistete [32]), der mit der wohlfeilen Phrase *quae pie et bona cum conscientia concedi possint* die Theologen köderte und mit der That die evangelische Wahrheit verläugnete!

Gemäss der historischen Antithese, welche das Bekenntniss zu bekämpfen hatte, kam daher die Frage über die Mitteldinge an sich und deren Bedeutung im Leben des Christen nicht überhaupt, sondern nur dies in Betracht, dass zur Zeit der Verfolgung im Fall des Bekenntnisses, sonderlich wenn die Widersacher damit umgehen, dass sie entweder durch Gewalt und Zwang, oder hinterlistiger Weise die reine Lehre unterdrücken und ihre falsche Lehre in unsre Kirche gemächlich wieder einschieben mögen,

ein Nachgeben auch in Mitteldingen ohne Verletzung des Gewissens und ohne Nachtheil der göttlichen Wahrheit unmöglich sei [33]). Die Mitteldinge, um die es sich hier handelt, bilden sonach nur einen Theil des allgemeinen Genus der Adiaphora, denn von Ceremonien oder Kirchengebräuchen, so an ihm selbst Mitteldinge, ist die Rede; und wiederum wird das Verhalten zu diesen besonderen Mitteldingen nicht allgemein, sondern für einen besondern, historisch vorgekommenen Fall geregelt.

Allerdings war in dem vorangegangenen Streite die Frage zum Theil allgemeiner und principieller gefasst worden, wie denn Flacius zwischen öffentlichen und privaten Mitteldingen, von diesen beiden aber, insoweit sie auf dem religiösen Gebiete gelegen sind, *politica Adiaphora* unterschied [34]). Indess bemerkt er über die letzteren, zu denen er Kleidung, Speise, Wohnung und Aehnliches rechnet, nur dies, dass dieselben, weil nicht zur Erbauung der Kirche eingeführt, ausser im Falle des Aergernisses gänzlich unsrer Freiheit anheimgegeben seien [35]). Und noch weniger als Flacius glaubten die Anderen, welche mit der Bestimmung des Begriffes der *Adiaphora* damals sich beschäftigten, wie z. B. Erasmus Sarcerius, Chemnitz, die Hamburger, auf jene Frage in solcher Allgemeinheit sich einlassen zu sollen [36]). Man begnügte sich, die adiaphorischen Ceremonien in der Kirche, über welche der Streit vorgefallen, ins Auge zu fassen, und auch den Un-

terschied zwischen *publica* und *privata Adiaphora* stellte man zurück.

So traf denn später die adiaphoristische Frage, als sie bei den pietistischen Händeln von Neuem und zwar nach einer ganz anderen Seite hin auftauchte, die Kirche unvorbereitet, und theilte darin das Schicksal der meisten damals verhandelten Controversen, dass sie zu völligem Austrag nicht gebracht ward. Es war die falsche Unmittelbarkeit in der Zwecksetzung des gesammten Menschenlebens auf das Heil, welche die richtige Würdigung der an sich für die Sittlichkeit indifferenten Handlungen unmöglich machte. Und die Verflochtenheit gerade vieler Mitteldinge mit Elementen der Sünde und weltlich ungöttlicher Lust, die hieraus für das christliche Leben erwachsende Gefahr, das naheliegende Aergerniss für die Schwachen, der böse Schein gegenüber den Ungläubigen, dies und Aehnliches hemmte, wenigstens bei den Pietisten, den offenen Blick und die freie Entscheidung über die Frage, wie sie an sich gelegen ist [37].

Man wird nicht sagen dürfen, dass das Urtheil über die ethische Bedeutung der Mitteldinge an sich, wie sie im pietistischen Streite Gegenstand der Untersuchung wurde, ausser Beziehung stehe zu der Würdigung der Adiaphora, zu welcher die Kirche durch die Interimistischen Irrungen sich veranlasst sah. Denn mag auch das Augenmerk der Kirche bei den letzteren nur auf eine besondere Species von Mitteldingen, die kirchlichen Ceremonien, sich gerichtet haben, und auf

diese nur unter bestimmten historischen Verhältnissen, so war doch die nothwendige Voraussetzung auch für die kirchliche Entscheidung diese, dass es Mitteldinge, d. h. solche, welche von Gott weder geboten noch verboten [38]), mithin an sich ethisch indifferent seien, wirklich gebe, und darin stand sonach das Bekenntniss allerdings mit denjenigen Pietisten, welche das Vorhandensein von Mitteldingen für den Christen schlechthin läugneten [39]), im Widerspruch. Hinwiederum dürfte zwar sachlich das Urtheil über die Probehaltigkeit des kirchlichen Bekenntnisses in diesem Stücke nicht dadurch alterirt werden, dass der Gegenstand desselben verallgemeinert und auf seine Principien zurückgeführt würde, aber jedenfalls müsste solch eine principielle Begründung der Sicherheit theologischer Erkenntniss zu Gute kommen und die Erkenntniss der Kirche in mancher Hinsicht ergänzen.

Suchen wir die Grundlagen, auf welchen das Dasein der Mitteldinge beruht und nach denen sich ihre sittliche Geltung bestimmt, in der Kürze zu bezeichnen. Wir sehen hierbei von allen accidentiellen Rücksichten, welche bei concreter Betrachtung von hoher Wichtigkeit sind, vor der Hand gänzlich ab und haben es mit den Mitteldingen an sich zu thun, wie sie von dem Christen als solchem zu würdigen sind. Berichtigen wir zunächst den Sprachgebrauch, welcher von Mittel*dingen* redet. Nicht Dinge sind es, über die sich fragen liesse, ob sie an sich sittlich

oder unsittlich oder indifferent seien, sondern Handlungen, das heisst Aeusserungen der menschlichen Persönlichkeit im weitesten Umfange. Und wiederum schliessen wir von diesen Handlungen diejenigen aus, welche sei es in moralischer sei es in physischer Beziehung unter die Kategorie der Nothwendigkeit fallen. Essen, Trinken und Schlafen sind zwar keine sittlichen Handlungen, so wenig als unsittliche, aber sie sind auch nicht Adiaphora in dem Sinne, in welchem wir hier davon reden. Es fragt sich nach Handlungen, welche der menschlichen Willkür unterfallen, so dass dieselben an sich betrachtet jeglicher, sei es physischer sei es ethischer, Nöthigung enthoben geschehen können oder unterbleiben. Giebt es solche Aeusserungen der Persönlichkeit, und inwiefern sind sie moralisch indifferent?

Es ist nicht zufällig, dass bei den Verhandelungen über die Adiaphora zur Zeit des Pietismus besonders auf solche Bethätigungen des Menschen Rücksicht genommen ward, in denen ein künstlerischer Trieb sich ausspricht oder Befriedigung sucht. Man stritt über die Erlaubtheit des Spieles, Tanzes, Theaterbesuches und ähnlicher Genüsse. Wenn man, die Frage principiell genommen, sagen muss, dass jener künstlerische Trieb nicht an sich verwerflich, sondern eine Naturgabe sei, und wenn man hierzu das Axiom nimmt, dass die Erneuerung der Menschennatur durch das Christenthum die natürlichen Gaben nicht unterdrücken, sondern läutern, beleben und dem christ-

lichen Princip unterstellen soll, so wird es zunächst unmöglich sein, jene Aeusserungen der Menschennatur als schlechthin unsittliche zu verwerfen. Was sie scheinbar als verwerflich charakterisirt, das ist der Mangel unmittelbarer Zwecksetzung auf das Heil, während doch dem Christen gebührt, Alles was er thut zur Ehre Gottes zu thun (1 Cor. 10, 31). Aber eben diese Unmittelbarkeit der Zweckbestimmung auf dasjenige hin, was allerdings der schlüssliche Zweck alles christlichen Thuns sein soll, ist von Uebel. Es ist der gleiche Missverstand, nur nach einer anderen Seite, wie er in der mönchischen Weltflucht zu Tage tritt. Hier will man das angeblich weltliche Thun fliehen und sich unmittelbar in den Dienst Gottes stellen; dort will man Bethätigungen der Menschennatur, die dem eingeborenen künstlerischen Triebe entsprechen, weil nicht in unmittelbarer Beziehung zur Ehre Gottes stehend, meiden. Nur dass dort der Missverstand um so greller hervortritt, als es sich direct um den irdisch-menschlichen Beruf handelt. Aber das Leben des Menschen geht nicht auf in dem irdischen Berufe, so wenig es aufgehen kann in unmittelbarer Beziehung des gesammten Thuns auf die Dinge des Reiches Gottes. Gleichwie es nicht blos ein Reich der Gnade giebt, sondern auch ein Reich der Natur, und in diesem unendlich mannigfaltige Gebilde der Schöpferkraft, das freie Spiel des Reichthums göttlicher Gedanken, so soll auch der zum Ebenbilde Gottes geschaffene Mensch an seinem

Theile der in ihn gelegten schöpferischen, künstlerischen Freiheit Ausdruck geben, sei es selbstschaffend sei es empfangend, und es ist unmöglich, die gesammten Lebensäusserungen seiner Persönlichkeit unter die Kategorie der physischen oder der moralischen Nothwendigkeit zu befassen.

Man könnte aber vielleicht einwenden, es seien jene Aeusserungen der menschlichen Freiheit eben darum sittlich nothwendig, weil sie der harmonischen Ausbildung des gottgeschaffenen Menschenwesens dienen. Und wenn wir oben gesagt haben, sie dürften in keinem Falle als unsittliche betrachtet werden, so schiene nun das Umgekehrte zu gelten, dass sie als sittlich rechte, mithin als gebotene anzusehen seien. Man kann dies im Allgemeinen, bei genereller Auffassung der Mitteldinge, zugeben, wie ja auch bei der Frage des Bekenntnisses von Seiten der damaligen Theologen so geurtheilt ward, die Adiaphora seien *in genere* von Gott geboten und angeordnet[40]). Aber es hiesse das eigentliche Wesen dieser Dinge oder vielmehr Handlungen vernichten, wenn man sie aus dem Gebiete der durch kein Gebot bestimmbaren künstlerischen Freiheit hinweg direct unter die Normen des sittlichen Gesetzes stellen wollte. So lässt sich z. B. das Spiel, als freie künstlerische Nachbildung des Lebens, als Aeusserung derselben plastischen Begabung, welche in der Poesie, in der Tonkunst u. s. w. sich naturgemäss ausspricht, moralisch ebenso wenig gebieten als verbieten, lässt sich nicht unter

unmittelbare moralische Zwecke befassen, gleichwie es auch thöricht ist, es physischen Zwecken direkt unterzuordnen. Und das Gleiche gilt von dem Spiel in einem anderen Sinne, wornach es zunächst nichts Anderes sein will als ein Spiel der Kräfte, das heisst, eine um ihrer selbst willen geschehende, Selbstbefriedigung mit sich führende, freie Lebensäusserung derselben, wie denn z. B. die Unterhaltung, die edlere Geselligkeit, in solch freiem Spiel der geistigen Kräfte ihr Wesen hat [41]). Es ist eine ganz andere Frage, nach welcher Regel und in welchem Masse innerhalb eines geordneten Christenlebens, also unter Relation solcher adiaphorischen Lebensäusserungen auf die Gesammtheit der übrigen Lebensbethätigungen, den ersteren Raum zu geben sei, als wenn gefragt wird, was man von diesen Dingen an sich zu halten habe, und die Verwechselung dieser beiden Fragen ist ebenso unrichtig, wie jene zwischen den Adiaphora an sich und in ihrer concreten Verwachsenheit mit dem sündlichen Wesen der Welt. Aber auch wenn in dem Leben des einzelnen Christen jene freien Bethätigungen von selbst sich unterordnen den unmittelbaren Lebensaufgaben, mithin das freie oder künstlerische Spiel der Gedanken oder Kräfte dem besonderen Zwecke unterstellt werden kann, der Erholung von der Berufsarbeit und der Stärkung für dieselbe zu dienen, so würde doch diese blos utilitarische Auffassung und Zulassung der Adiaphora in dem bisher angegebenen Umfange sie ihres

eigenthümlichen Werthes und Wesens entkleiden, und die rechte Unterordnung derselben unter die bezeichneten Zwecke wird nur diese sein, dass sie dadurch nicht aufhören, auch für sich geltende Bethätigungen des Lebensorganismus zu sein. Schliesst doch die Untergebenheit unter einen höheren Zweck die Möglichkeit Selbstzweck zu sein nicht aus, gleichwie die Gebilde schöpferischer Kunst in der Natur nicht darum aufhören relativ selbstständige Bedeutung zu haben, dass das Reich der Natur für das Reich der Gnade gesetzt ist.

Mit jedwedem freien Spiel der Kräfte, dem künstlerischen zumal, ist, wie wir es bereits ausgesprochen, eine gewisse Selbstbefriedigung, eine Art von Genuss verbunden, und dies leitet uns von selbst über zu der anderen Seite, von welcher die Mitteldinge angesehen zu werden pflegen, und nach welcher sie über den Kreis der vorhin bezeichneten noch hinausgehen. Es handelt sich dabei zugleich um alle diejenigen Genüsse, welche abgesehen von der die physisch nothwendigen und moralisch gebotenen Bethätigungen des Menschenwesens begleitenden Befriedigung als erlaubte, mithin weder als gebotene noch als verbotene, zu betrachten sind. Man hat diese Genüsse ebenso mit der Forderung der alleinigen Freude an dem höchsten Gute, wie jene Handlungen mit der Forderung des alleinigen Thuns zu Gottes Ehre und zum Heil der Seele beseitigen wollen. Aber offenbar kehrt hier die oben gerügte Unmittelbarkeit in der

Zwecksetzung alles menschlichen Verhaltens auf das höchste Ziel auf einem anderen Gebiete wieder, und ist hier so verwerflich wie dort. Die Freude am höchsten Gute schliesst gemäss der Organisation des Menschen gar nicht die Möglichkeit wirklicher Freude an den mannigfachen Gütern der Erde aus, und es ist lediglich eine Frage der christlichen Selbstzucht, in wie weit der von der abgöttischen Weltliebe bekehrte Mensch diese erlaubten Freuden geniessen dürfe. Nicht die Abgestorbenheit für diese Freuden im physischen Sinn ist das Ziel der christlichen Vollkommenheit, denn sie wäre nur möglich durch Ertödtung gottgewollter natürlicher Empfindungen, sondern Abgestorbenheit in jenem geistlichen Sinne, wornach die bleibende Empfänglichkeit dafür dem Sein und der Freude in dem Herrn nicht mehr Eintrag thut.

Die Mitteldinge würden nicht bleiben, was sie sind, wenn nicht der ihrer gebrauchende Mensch mit seiner Freiheit über ihnen stünde. Es mag sein, dass das Leben des Christen, je mehr es zur Vollkommenheit heranwächst, um so mehr auch der Willkür sich entledigt. Es wird Alles, auch das Nebensächliche und Adiaphorische, erfasst und geregelt von dem Lebensprincipe, welches das Ganze des Christenlebens beherrscht. Aber indem hiermit die falsche, regellose Willkür aufhört, soll doch die Freiheit nicht aufhören, welche als Herrin über den Mitteldingen waltet. Auch sich selbst soll der Christ nicht knechten

in den Dingen, die Gott seiner Freiheit unterstellt hat. Ebensowenig soll er sich knechten lassen durch die Gewohnheit, welche allmählich zum Lebensgesetze erhebt, was allezeit eine Aeusserung der ihrer selbst mächtigen Freiheit sein müsste. Das ist dann jene Pedanterie in den Kleinigkeiten der Lebensführung und des Lebensgenusses, die nicht minder von Uebel ist wie die ihrer selbst unmächtige, in Wahrheit unfreie, weil durch blose Stimmungen und äussere Anlässe bestimmte, Ungebundenheit.

Die Freiheit auf diesem Gebiete zu wahren ist Pflicht gegenüber gesetzlicher oder pietistischer Verkümmerung. Sie zu beschränken, damit sie nicht ein Deckel der Bosheit werde, ist geboten allenthalben da, wo der Gebrauch oder Genuss der Mitteldinge nicht ohne Betheiligung an der sie inficirenden Sünde möglich, wo er wegen der sittlichen Schwäche des Christen versuchlich, wo er der Liebe, in deren Dienst sich die Freiheit zu stellen hat, entgegen, wo er anstössig ist für die Schwachen, und Aergerniss gebend bei den Ungläubigen.

Doch wir würden der Ausführung unsers Artikels vorgreifen, wollten wir die hiermit angedeuteten Gedanken jetzt weiter verfolgen. Es handelt sich in dem kirchlichen Bekenntniss um eine besondere Klasse von Mitteldingen, um die innerhalb des kirchlichen Gebietes vorkommenden, die *ceremoniae ecclesiasticae*, so weit sie als Adiaphora angesehen werden dürfen. Kirchengebräuche sind damit gemeint, welche von

Gott in seinem Worte weder geboten noch verboten sind, über die mithin die christliche Freiheit entscheidet, wenn auch immerhin, wie bei den Mitteldingen überhaupt, allgemeine sittliche Normen darauf Anwendung leiden. Es scheint sonach, als wenn es Ceremonien gäbe, welche im Unterschiede zu jenen von Gott nicht gebotenen, der Freiheit untergebenen, durch ein göttliches Mandat eingesetzt und schlechthin nothwendig seien. Zwar nicht in dem Bekenntniss, welches sich mit der dargelegten Abgrenzung des Begriffes begnügt, wohl aber in der gleichzeitigen Theologie finden wir jenen Unterschied ausgesprochen, so dass einzelne heilige Bräuche als insonderheit von Gott gebotene bezeichnet werden, nämlich die Predigt des Wortes, die Taufe, das Abendmahl und die Absolution [42]). Hierbei sind letztere Stücke nicht beispielsweise gemeint, als gäbe es deren noch mehrere, sondern auch die Form, in welcher sich die kirchliche Verwaltung jener Gnadenmittel vollzieht, also der Unterschied zwischen *auditores* und *doctores* in der Kirche und letzterer untereinander, die Bestimmung der Tage, an welchen die Spendung der Gnadenmittel geschehen soll u. s. w., dies Alles wird unter die Adiaphora befasst [13]). Indessen möchte es überall zweifelhaft sein, ob nach evangelischem Begriffe mit Recht und ohne nähere Erläuterung von irgend welchen Ceremonien gesagt werden könne, sie seien von Gott geboten. Christus ist kein Gesetzgeber — wir sprechen diesen altevangelischen

Satz aus mit dem vollen Bewusstsein des Gegensatzes wider jene, welche neuerdings hieran Anstoss genommmen — und auch die Einsetzung der für die Existenz der Kirche wesentlichen Stücke, der Gnadenmittel, will zunächst unter eine andere Kategorie als die des Gesetzes subsumirt sein. Wenn eine Mutter ihr Kind speist und tränkt, so giebt sie ihm Speise und Trank nicht in der Form des Mandates, und wenn Christus die Gemeinde, die mit seinem Blute erworben, ja mehr noch, die in ihm dem Auferstandenen geschaffen ist, speist und tränkt mit dem Manna des Lebens und mit den Wassern des Heils, so soll sie dies zunächst als Gabe hinnehmen und nicht als Gesetz. Man versteht die Rechtfertigung aus dem Glauben nicht, wenn man irgend etwas als gesetzliches Mandat zu Beobachtendes dem Glauben beifügt, während doch das vom Glauben als Gabe Empfangene es ist und der Glaube selbst, in welchem das Gesetz des christlichen Lebens wurzelt. In diesem Sinne, wornach das vorerst als Gabe zu Fassende dann zugleich als Gebot sich charakterisirt, und in diesem Sinne allein, acceptiren wir jene Behauptung der Theologie, dass es kirchliche Ceremonien gebe, welche von Gott geboten seien.

Also nicht von Gott geboten sollen die Ceremonien sein, welche als Mitteldinge gelten, aber auch nicht von Gott verboten; denn unter dem Titel und Schein der äusserlichen Mitteldinge werden, wie das Bekenntniss sagt, auch wohl solche Dinge vorgege-

ben, welche, ob ihnen wohl eine andere Farbe angestrichen würde, dennoch im Grunde wider Gottes Wort sind [44]). Was es um solch verbotene Ceremonien sei, kann allerdings erst dann völlig begriffen werden, wenn das Verhältniss der kirchlichen Mitteldinge als freier zu den nothwendigen Aeusserungen des kirchlichen Lebens dargelegt ist. Denn zu verbotenen werden sie eben in dem Falle, wenn das Leben oder die Lehre, deren Ausdruck sie sind, selbst eine irrige, gottwidrige Richtung angenommen hat, und es bleibt an diesem Orte nur zu erinnern übrig, dass als von Gott verbotene alle diejenigen Ceremonien betrachtet werden müssen, welche als verdienstliche Werke aufgefasst oder als nothwendiger Gottesdienst für sich gefordert das Grundprincip des evangelisch-ethischen Lebens verletzen [45]). Inwieweit unter gewissen Umständen, abgesehen von dem bezeichneten Falle, die Handhabung und der Gebrauch der Ceremonien wirklich als Gottesdienst angesehen werden dürfe, lassen wir hier noch unerledigt.

Wenn es von den Ceremonien und Kirchengebräuchen, welche in Gottes Wort weder geboten noch verboten sind, heisst [46]), sie würden guter Meinung in die Kirche eingeführt um guter Ordnung und Wohlstandes willen oder sonst christliche Zucht zu erhalten, so werden damit diese kirchlichen Mitteldinge allerdings gewissen practischen Zwecken untergeordnet und in ihrem freien Gebrauche durch bestimmte Regeln nor-

mirt. Aber es kann hierdurch nicht dem anderwärts [47]) ausgesprochenen Principe präjudicirt sein wollen, dass die Mitteldinge ihrer Natur und ihrem Wesen nach für sich selbst frei sein und bleiben und demnach kein Gebot und Verbot leiden mögen, dieselbigen zu gebrauchen oder zu unterlassen. Nur fragt es sich, da doch jene Zwecke und Regeln sittlich gut sind, mithin das durch sie Bestimmte nicht der Willkür zu unterfallen scheint, wie sich das Eine mit dem Anderen vermittele. Bereits oben, bei der Frage nach den Mitteldingen im Allgemeinen, haben wir uns davon überzeugt, dass und wie weder jener göttliche Wille, wornach das Dasein und der Gebrauch der Adiaphora berechtigt und gottgewollt erscheint, noch die besonderen Normen, nach denen sich im Hinblick auf die Führung des Gesammtlebens die adiaphorischen Handlungen regeln, der an sich bestehenden und bleibenden Freiheit ihrer Bethätigung Abbruch thun. Und was dort als allgemein giltig vestgestellt ward, dieses haben wir an unserem Orte hinsichtlich der kirchlichen Ceremonien lediglich anzuwenden und näher zu begründen.

Mag man auch principiell die Mitteldinge von dem an sich Nothwendigen und Gebotenen unterscheiden und die beiden Gebiete so streng als möglich von einander sondern, so verhält es sich mit dieser Sonderung doch nicht so, dass jene Gebiete thatsächlich ausser einander gelegen wären, dahingegen die freie Lebensäusserung der adiaphorischen

Handlungen vielfach in den Formen sich ausspricht, worein jenes Wesentliche sich kleidet. Wie überall der künstlerische, plastische Trieb zwar in seiner Aeusserungsweise durch die ihm eignende Freiheit sich unterscheidet von der physisch oder moralisch nothwendigen Bethätigung des Menschen, aber hinsichtlich der Dinge, an denen er seine bildende Kraft ausübt, wesentlich gebunden ist an den positiven Inhalt des Lebens, so läuft auch diejenige kirchliche Thätigkeit, deren Ertrag die freien adiaphorischen Ceremonien sind, keineswegs nur neben der anderen hin, welche sich mit den wesentlichen und nothwendigen Stücken des kirchlichen Lebens beschäftigt, sondern eben die letzteren sind es, für welche die Adiaphora die frei entworfene Form, oder das entsprechende Gewand bilden, in welches jene sich kleiden. Die sacramentalen Functionen, durch welche die Kirche sich erbaut, einerseits, und die sacrificiellen Handlungen, durch welche sie dem in ihr waltenden Leben seinen sittlich nothwendigen Ausdruck giebt, andrerseits, beide in jener unauflöslichen Verbindung, wornach zur Bethätigung der ersteren die der anderen unumgänglich erfordert wird, nehmen, wo immer sie zur Erscheinung kommen, sofort Elemente aus jenem Gebiete der Freiheit an, mit denen sie sich umkleiden, und die hierdurch geschaffene Gestalt derselben ist sonach für das ihr innewohnende Wesen keineswegs zufällig. Es ist Gottes Wille, beruhend auf der dem Menschen an-

erschaffenen geistleiblichen Natur, dass es zu solch einer concreten Leiblichkeit der christlich nothwendigen Lebensäusserungen komme — insofern hatte man Recht, die kirchlichen Adiaphora als *in genere* von Gott geboten zu betrachten; es ist ein ethisches Erforderniss, dass jene nothwendigen Lebensäusserungen durch die ihnen angebildeten Formen nicht eine Hemmung erleiden und dadurch geschädigt werden, sondern darin zum vollen, adäquaten und stetigen Ausdruck ihrer selbst gelangen — insofern war es begründet, jene Lebensformen und Ceremonien gewissen ethischen Principien und practischen Gesichtspuncten zu unterstellen; es steht aber bei alledem vest, dass die mannigfachen Formen des kirchlichen Lebens für sich betrachtet weder durch das Erste noch durch das Zweite entrückt werden dem ihnen ihrem Wesen nach zukömmlichen Gebiete der Freiheit — insofern bleibt es dabei, dass sie als Adiaphora zu gelten haben. Und als Adiaphora müssen sie gelten nach dem zwiefachen Gesichtspuncte, unter welchen überhaupt die Mitteldinge fallen, dass sie einmal Schöpfungen des freien künstlerischen Triebes sind, welcher die ihm eingeborene Freiheit behauptet, und dass sie ferner eine Befriedigung, einen Genuss in ihrer Ausübung gewähren, welcher nicht identisch mit der Freude an dem höchsten Gute an sich in keinem Widerspruche mit derselben steht.

Hiernach begreift es sich, dass das Bekenntniss als das Subject, welchem die Bestimmung über die kirch-

lichen Ceremonien, deren Einrichtung, Abänderung, Minderung oder Mehrung zukomme, die Gemeinde Gottes bezeichnet, so zwar, dass sie jeden Ortes und jeder Zeit derselbigen Gelegenheit nach guten Fug, Macht und Gewalt darüber habe [48]). Denn da es sich hier um adiaphorische Formen des christlichen Gemeinwesens handelt, nicht zunächst um die Stellung des einzelnen Gemeindegliedes zu denselben oder gar zu solchen, welche letzteres allein angingen, so kann auch nur diesem Gemeinwesen das Recht zustehen, seine Freiheit in der Handhabung jener Ceremonien zu bethätigen. Wir werden sonach auf den Begriff der Gemeinde Gottes hingewiesen, wie ihn die evangelische Reformation im Gegensatze zu der römisch-katholischen Kirche gefasst hatte, und haben uns dessen zu erinnern, dass nach evangelischer Auffassung ein wesentlicher Unterschied zwischen Kirche und Gemeinde, wornach etwa der ersteren und deren Organen die Verfügung über die Mitteldinge zukäme, der letzteren nicht, keineswegs besteht. Wie denn der Zusatz, dass jeden Ortes und jeder Zeit nach Gelegenheit (*pro re nata*) die Gemeinde Gottes die kirchlichen Ceremonien anordnen könne, schon an sich die Vorstellung beseitigt, als sei es nur die äusserlich organisirte Gesammtkirche, welcher jene Befugniss zugeschrieben würde. Vielmehr gehört der etwaige Zusammenschluss gemeindlicher Territorien zu einem grösseren, rechtlich geordneten, Kirchenganzen selbst mit zu denjenigen Dingen, auf welche

die Principien „der guten Ordnung und des Wohlstandes“ Anwendung leiden, dieselben, nach deren Massstabe die Einrichtung der Ceremonien bemessen werden soll [49]). Die Gemeinde Gottes, d. h. der sichtbare Cötus der Christen, welcher, wiewohl Heuchler und Gottlose ihm untermengt sind, seinem Wesen nach aus wahrhaft Gläubigen besteht und in der schriftgemässen Verwaltung der Gnadenmittel das wesentliche Band auch seiner äusseren Gemeinschaft hat, sie ist es, welcher in erster Instanz die Veststellung der Ceremonien zukommt, und darin liegt zugleich das Andere, dass dieses Recht nicht der Gemeindewillkür, dass es am Wenigsten der Willkür abfälliger Gemeinden anheimgegeben ist.

Es lag nahe, bei der damaligen Vergewaltigung der evangelischen Gemeinden durch Aufdrängung gewisser Ceremonien auf diesen den reformatorischen Principien entsprechenden Grundsatz zurückzukommen. Das Recht, diese *in genere* von Gott gewollten Dinge *in specie* anzuordnen, sagt Flacius, steht bei der ganzen Gemeinde, denn Alles ist euer, spricht der Apostel 1 Cor. 3. Uebertragen aber soll die Gemeinde nach eigner, freier und frommer Entscheidung die Einrichtung der Ceremonien und Mitteldinge denen, von welchen sie erkennt, dass sie von Gott mit Gaben geziert und erleuchtet im Stande sind, dergleichen zu beurtheilen. Nichtsdestoweniger muss auch die Gemeinde selbst über jene Ceremonien urtheilen, ebenso wie über die gesammte Lehre, wel-

che ihr von den Lehrern vorgelegt wird, denn darauf weisen die Schriftworte: Hütet euch vor dem Sauerteige der Pharisäer, hütet euch vor den falschen Propheten, meine Schafe hören meine Stimme. Es ist nicht Sache eines Einzelnen oder Weniger, solche Ceremonien einzurichten ohne die Beistimmung, geschweige gegen den Willen der Gemeinde. Auch die Lehrer sind nach Pauli Zeugniss nicht Herren der Gemeinde, sondern ihr als Diener von Christo geschenkt. Und die Freiheit der Gemeinde soll sich darin bekunden, dass sie nicht der Menschen Knecht wird. Selbst wenn es sich um Ceremonien handelt, welche an sich nicht unfromm sind, so ist es eine schwere Sünde, dieselben ohne die Beistimmung und gegen den Willen der Gemeinde mit Gewalt einführen zu wollen [50]).

Die Gemeinde Gottes als das ursprüngliche Subject des kirchlich-ceremoniellen Handelns ist in dieser ihrer Freiheit nicht durch unevangelisches Wesen, welcher Art dasselbe auch sei, zu beschränken. Wir verwerfen und verdammen auch, sagt das Bekenntniss, wenn solche Mitteldinge dergestalt abgeschafft werden, als solle es der Gemeinde Gottes nicht freistehen, jeder Zeit und Ort, derselben Gelegenheit nach, wie es der Kirchen am Nützlichsten, sich eines oder mehr in christlicher Freiheit zu gebrauchen [51]). Allerdings war dieser Satz, als Ausfluss des von Luther gleich anfänglich geltend gemachten ethisch-evangelischen Princips, dass ein

Christenmensch ein freier Herr sei über alle Dinge, damals nicht unmittelbar bestritten oder gefährdet, wie denn auch daraus die Stellung desselben am Schluss des Artikels und seine Einfügung erst im Torgischen Buche sich erklärt [52]). Aber es bedarf kaum der Erwähnung, dass die durch den interimistischen Streit angeregten concreten Fragen nicht entschieden werden können, ohne dass man jenen allgemeinen Grundsatz im Auge behält, und dass daher das Bekenntniss wohl daran gethan hat, denselben auch hier in Erinnerung zu bringen. Man wird ihn vestzuhalten haben einmal gegenüber der pietistischen und spiritualistischen Stellung zu den Dingen des natürlichen Lebens, als bestehe das gottgewollte Verhalten der Gemeinde in der Abgeschlossenheit von jenem Leben, während sie doch der Elemente desselben zur Ausgestaltung der ihr nothwendigen Cultusformen bedarf; sodann aber gegenüber der unevangelischen Gebundenheit an die Schrift, als sei die christliche Gemeinde durch ihren Gehorsam gegen Gottes Wort verpflichtet, die von den Aposteln herrührenden oder sonst in der apostolischen Zeit nach dem Zeugniss der Schrift entstandenen kirchlichen Bräuche sich zur gesetzlichen Norm dienen zu lassen, während die Annahme oder Nichtannahme derselben an sich ihrer Freiheit unterstellt bleiben soll [53]).

Diese Freiheit wird nicht aufgehoben und soll es nicht werden, wenn, wie es schon die Ordnung

und die verschiedene Begabung der Gemeindeglieder fordert, nicht das Gemeindeganze unmittelbar, sondern die an seiner Spitze stehenden Glieder desselben, als Träger des wirklichen Gemeingeistes und als Repräsentanten der Gemeinde, die Initiative in der Anordnung der Ceremonien ergreifen und deren Einrichtung in die Hand nehmen. In diesem Sinne hatte bereits früher Luther sich dahin ausgesprochen, dass noch heutigen Tages treue, gottselige Pastores oder Pfarrherren, ein jeder in seiner Kirche, solche Ceremonien, so zu Gottes Wort, das ist, zum Erkenntniss Gottes und der Menschen Besserung und Seligkeit dienen, ordnen und einsetzen mögen. Denn ihnen ist befohlen, mit allem Fleiss darauf zu sehen und nichts zu unterlassen, damit viel Leute zum Wort und zur Erkenntniss Gottes kommen und also selig werden [51]. Luther hat dabei allerdings schon einen practischen Gesichtspunct im Auge, welchen wir, da es bisher unsere Aufgabe war, das Wesen der kirchlichen Mitteldinge rein zu fassen, noch nicht betonen durften, diesen nämlich, dass durch die Ceremonien die albernen, unverständigen, groben und nachlässigen Leute sollen erweckt und bewogen werden, Gottes Willen aus seinem Worte zu lernen und Gottes Namen im Gebete anzurufen. Daher fügt er hinzu, weil die Ceremonien den Weg zur Erkenntniss Gottes bereiten, thun die nicht unrecht, welche ihres Völkleins Sitten, Leben und Wandel fleissig bedenken und solche Ordnungen anrichten, die nach

Gelegenheit eines jeglichen Ortes, Zeit, Personen und andrer Umstände dienstlich und förderlich sind, den gemeinen Haufen zu bewegen und zu reizen, dass er gerne bei und unter der Heiligen Versammlung sei, in welcher Gottes Wort rein und lauter gelehret und zu christlichem Gebet mit Ernst vermahnt wird [55]. Von diesem Gesichtspuncte aus war man auch gar nicht dagegen, dass, wo das Volk noch nicht von der rechten Lehre durchdrungen sei, den frommen Obrigkeiten es zukäme, Männern von erprobtem Glauben und richtigem Urtheil die Einrichtung der Ceremonien, nach der geraden und unbeweglichen Richtschnur des göttlichen Wortes, anzuvertrauen [56]. Wie denn in der Praxis dies der gewöhnliche Hergang bei der Gründung und Verfassung evangelischer Gemeinden gewesen war.

Man sieht, dass bei der Aufstellung und Werthung der kirchlichen Ceremonien in dem Masse neue Rücksichten sich geltend machen, als die Gemeinde, für welche sie bestimmt sind, mehr noch Object als Subject des kirchlichen Handelns ist. Und dieser Fall musste nothwendig in der evangelischen Kirche eintreten, da sie von vorn herein die Tendenz hatte, Volkskirche zu werden. Hier, wo es darauf ankam, die Volksmassen, „den gemeinen Haufen", durch den Dienst der Kirche zu christlicher Erkenntniss und evangelischer Erkenntniss erst zu erziehen, konnte zunächst nicht davon die Rede sein, diesen Haufen als Subject der der Gemeinde Gottes princi-

piell eignenden kirchlichen Thätigkeit zu fassen und ihm die Ausübung einer Freiheit zuzuerkennen, die er noch nicht oder doch nur in sehr mangelhafter Weise besass. Hier war es demnach Sache derer, in welchen das reformatorisch-evangelische Princip zum bewussten Lebensbesitz sich ausgestaltet hatte, die Organe der Gemeinde Gottes und die Führer jener Menge zu sein, die in mehr unbewusstem Zuge oder gar nur aus äusserlichen Gründen der evangelischen Bewegung gefolgt war. Es bleibt aber auch hier dabei, dass die Gemeinde Gottes zuoberst berechtigt und berufen ist, die adiaphorischen Lebensformen der kirchlichen Gemeinschaft zu bestimmen und zu regeln, wobei es freilich jetzt, um der bezeichneten Rücksicht willen, zwiefach nothwendig erscheint, jene Regelung der Willkür der Einzelnen zu entnehmen und gewissen Organen des gemeindlichen Handelns zu überlassen. Auch das Wesen der Adiaphora wird durch diese neue Beziehung, in welche sie treten, nicht verändert; denn eben dieselben kirchlichen Formen, welche die Gemeinde Gottes in ihrer nothwendigen Lebensäusserung als adiaphorische sich anbildet, als künstlerisch freie Ausprägung ihres inneren Wesens, zur ungehemmten Uebung ihrer wesentlichen Selbstbethätigung und zur erlaubten Selbstbefriedigung an diesen ihren Gebilden, erhalten gegenüber denen, welche mehr noch blos Object, weniger Subject der kirchlichen Lebensäusserung sind, erziehlichen Charakter,

äusserlich wie im Bilde darstellend was innerlich zum Verständniss gebracht werden soll, durch die Form allmählich zur Sache hinleitend, anlockend durch die auch den natürlichen Schönheits- und Ordnungssinn befriedigende Erscheinung, eine Pädagogie auf Christum. Mag hier immerhin das an sich freie Gebiet der Mitteldinge zu einem gesetzlich geordneten sich gestalten, so fällt doch der Zwang des Gesetzes, der veststehenden kirchlichen Sitte, als solcher wesentlich nur auf die, welche selbst erst durch das Gesetz zur evangelischen Freiheit erzogen werden sollen, dahingegen für die Andern, denen die bewusst evangelische Haltung eignet, dieser Zwang nicht existirt, sondern das gesetzlich Geordnete im Gemeinbewusstsein als das mit stetiger Freiheit Gesetzte und Geübte erscheint. Nur dass nun bei Ausübung dieser Freiheit, sei es des Einzelnen gegenüber den bestehenden Formen, sei es des Ganzen in der etwaigen Veränderung derselben, nicht blos das principielle Verhältniss zwischen der Gemeinde Gottes und den Mitteldingen, sondern auch die Rücksicht auf die noch unter der Pädagogie Befindlichen massgebend ist. Die in der Gemeinde vorhandenen, dem Evangelium einfach widerstrebenden Elemente haben auf diese Rücksicht begreiflich keinen, oder doch nur soweit einen Anspruch, als sie noch zu jenen unter der Pädagogie Stehenden gerechnet werden können [57]).

Indessen verhält es sich doch nicht so, dass die in der Freiheit Christi Stehenden lediglich in Rück-

sicht auf die schwachen und unreifen Elemente der Gemeinde zu einer gesetzlichen Ordnung der kirchlichen Mitteldinge zu schreiten hätten. Denn wenn es auch wahr ist, dass „die Christen wohl ohne solche Stücke können geheiligt werden und bleiben, wenn man schon auf dem Pflaster, ohne Haus, ohne Predigtstuhl predigt, Sünde vergiebt, ohne Altar Sacrament reicht, ohne Taufstein taufet — aber um der Kinder und einfältigen Volks willen ists fein und giebt eine feine Ordnung, dass sie eine gewisse Zeit, Stätte und Stunde haben, darnach sie sich richten und zusammenfinden können“ [58]) — so kann doch das stetig im gemeindlichen Brauche der Gnadenmittel fortschreitende Christenleben, kann die Gemeinde Gottes auch für ihre Selbsterbauung der frei hiefür gesetzten Lebensformen nicht entrathen, und wie schon das Einzelleben hinsichtlich der ihm anhaftenden Mitteldinge, so bedarf vor Allem die Gemeinde in der Handhabung derselben einer der Willkür entnommenen Ordnung. Durch Veststellung dieser Ordnung, durch Verbindung jedes Einzelnen zum Einhalten derselben wird an sich die Freiheit desselben gar nicht verkümmert — so lange nicht verkümmert, als die Gemeinde ihre gottgewollte Freiheit gegenüber den Ceremonien behauptet und die sociale Ordnung nicht unter einem falschen Titel, z. B. dem eines verdienstlichen Cultus, dem Einzelnen aufgelegt wird. Lag es der reformatorischen Zeit vermöge ihres historisch nothwendigen Gegensatzes gegen rö-

misch gesetzliches Wesen nahe, die eine Seite der evangelischen Freiheit vornehmlich zu betonen, wornach sie nicht durch Menschensatzungen sich verkümmern und knechten lassen soll, so mag doch unvergessen bleiben, dass es nicht minder jener Freiheit zusteht, den gesetzlichen Ordnungen ohne Aufgabe ihrer selbst sich zu unterwerfen, und dass die Betonung dieser Seite in einer Zeit antinomistischer Zuchtlosigkeit ebenso am Platze ist wie die Hervorhebung der andern bei Gefahr des Nomismus[59]). Es kehrt hier in gewissem Sinne das Verhältniss des Christen zum Gesetze wieder, wie es im sechsten Artikel erläutert worden ist, und der abstract richtige Gedanke, dass der Christ als solcher der äusserlichen Zucht des Gesetzes nicht mehr bedürfe, modificirt sich durch die Hinzunahme der Thatsache, dass er im Fleische lebend der christlichen Vollkommenheit erst zustrebt. Nur dass hier immer der Unterschied fortbesteht, wornach bei gesetzlicher Ordnung der Adiaphora sichs um gesetzliche Bestimmungen handelt, bei welchen und über welchen die Gemeinde ihre Freiheit, das Recht der Beseitigung und der Abänderung, behauptet, wogegen bei dem göttlichen Gesetz ihr solche Freiheit nicht zukommt. Denn Menschengebote, sagt das Bekenntniss, sollen nicht für sich selbst als ein Gottesdienst oder Stück desselbigen gehalten, noch überhaupt den Geboten Gottes gleich gehalten werden[60]).

Es wird hiernach keiner weiteren Verständigung

darüber bedürfen, dass und wie mit dieser Möglichkeit und eventuellen Nothwendigkeit gesetzlicher Regulirung der kirchlichen Mitteldinge die principielle Norm hinsichtlich der Adiaphora sich verträgt, kraft deren sie „ihrer Natur und ihrem Wesen nach für sich selbst frei sein und bleiben und demnach kein Gebot oder Verbot leiden mögen, dieselbigen zu gebrauchen oder zu unterlassen" [61]). Denn hier handelt sichs lediglich um das, was die Mitteldinge „für sich selbst sind und bleiben sollen" gegenüber einer Gesetzlichkeit, die nicht im Namen der Ordnung, sondern im Widerspruch mit „dem hohen Artikel unsers christlichen Glaubens" sich will geltend machen. Hingegen könnte es scheinen, als ginge das Bekenntniss in der Behauptung der evangelischen Freiheit zu weit, wenn es auch abgesehen von Zeiten „der Verfolgung und des Bekenntnisses", ganz allgemein, es als unrecht verwirft und verdammt, solche Gebote mit Zwang als nothwendig der Gemeinde Gottes aufzudrängen [62]). Denn obschon man in dem „Aufdrängen" die Anwendung eines unberechtigten Zwanges erblicken kann, so scheint doch das Verwerfungsurtheil eine zwangsweise Einführung von Ceremonien überhaupt mitzutreffen, und eine solche lässt sich von gesetzlicher Regelung und Veststellung nicht wohl trennen. Indessen zeigt sich jenes Verdammungsurtheil als durchaus unverfänglich und wohlbegründet, wenn man darauf achtet, dass hier das Object des Zwanges „die Gemeinde Gottes"

selbst ist, welche somit durch denselben einem von aussen her auf sie einwirkenden, sie ihrer Freiheit beraubenden Drucke unterworfen wäre. In diesem Falle würde begreiflich keine jener Voraussetzungen mehr zutreffen, unter denen die Möglichkeit einer dem Belieben des Einzelnen entnommenen Anordnung behauptet ward; die Gemeinde Gottes wäre nicht mehr die freie Bildnerin und Inhaberin der ceremonialen Cultusformen, welche doch was sie sind nur kraft dieses ihres Ursprungs sind; die Einführung jener Formen müsste um deswillen unvermeidlich zu einer „Aufdrängung“ sich gestalten, zu einem „Zwange“, gänzlich verschieden von dem, welcher von dem gesunden Gemeingeiste gegenüber den Gliedern der Gemeinde geübt wird; die „Nothwendigkeit“, welche den einzuführenden Mitteldingen zugeschrieben würde, wäre eine verwerfliche, weil schlecht gesetzliche. Mag es immerhin sein, dass die jeweilig lebende Gemeinde, in historischer Continuität mit der früheren stehend, die hergebrachten kirchlichen Mitteldinge nicht selbst producirt und angeordnet hat, mag die Einzelgemeinde innerhalb des kirchenrechtlich verbundenen Ganzen auch bei gegenwärtiger Vestsetzung der Ceremonien unter Umständen einen geringen oder gar keinen Antheil an dieser Vestsetzung haben, so ist doch in beiden Fällen die Sachlage eine gänzlich verschiedene von jener, wo die „Gemeinde Gottes“ schlechthin von einer ausser ihr stehenden Macht lediglich als Object behandelt wird,

indem die geschichtlich in jene Formen eingetretene Gemeinde sie vermöge der Einheit des Geistes mit der früheren als die ihr eignen weiss und will, und die Einzelgemeinde, unter Voraussetzung gesunder Verhältnisse, in dem Thun des Ganzen vermöge derselben Geisteseinheit nicht das Wirken einer ihr fremden Macht erkennt.

Aber es ist nicht die Meinung des Bekenntnisses, dass nur die Gesammtgemeinde und deren verfassungsmässig dazu bestimmte Organe das Recht besässen, die kirchlichen Ceremonien, soweit sie Mitteldinge sind, zu schaffen und anzuordnen, sondern „die Gemeinde Gottes hat jeden Ortes und jeder Zeit derselbigen Gelegenheit nach guten Fug, Macht und Gewalt, dieselben ohne Leichtfertigkeit und Aergerniss ordentlicher und gebührlicher Weise zu ändern, zu mindern und zu mehren“[63]. Wenn hier in den beigefügten Beschränkungen jener Befugniss die Möglichkeit und die eventuelle Nothwendigkeit für die Einzelgemeinde vorbehalten ist, jenes Rechtes sich nicht oder nicht in seinem vollen Umfange zu bedienen, so liegt doch darin zugleich die dogmatische Voraussetzung für den urreformatorischen und auch in diesem Artikel wiederholten Satz, dass die Verschiedenheit der Ceremonien in den einzelnen Gemeinden an sich nichts Verwerfliches sei, wenn sie sonst in der Lehre und im rechten Gebrauch der heiligen Sacramente mit einander übereinstimmen[64]. Gleichwie in solcher Ungleichheit gegenüber dem

römisch-gesetzlichen Drängen auf Einheit die gottgewollte Freiheit in der Handhabung der Ceremonien zum Ausdruck kommt, so findet andrerseits jene Verschiedenheit ihre Erklärung in der unumgänglichen Verbindung der kirchlichen Mitteldinge mit den ihrer Natur nach mannigfaltigen Sitten und Bräuchen des Volkes, einer Verbindung, auf welche, wie wir oben sahen, Luther ausdrücklich hinwies. Und je mehr die evangelische Kirche darnach angethan war, Volkskirche zu werden, um so weniger durfte sie in diesen Dingen von vornherein Gleichförmigkeit fordern. Aber um deswillen war man doch keineswegs gleichgiltig gegen eine in den Kirchen desselben Bekenntnisses ohne Noth bestehende Verschiedenheit der Kirchengebräuche, und man wusste die Stetigkeit und Uebereinstimmung in diesem Stücke vom Standpuncte sowohl der Idee und des Decorum wie des practischen Nutzens und der Verhütung von Anstoss und Aergerniss allerdings zu würdigen[65]).

Wir wollen aber hierbei nicht unerwähnt lassen, dass, wenn von Seiten des Bekenntnisses, gleichwie von der damaligen lutherischen Theologie[66]), als die Gesichtspuncte, nach denen bei Einrichtung oder Abänderung der Ceremonien zu verfahren sei, nach einander „gute Ordnung, christliche Disciplin und Zucht, evangelischer Wohlstand und Erbauung der Kirche" genannt werden, dies nicht so zu verstehen ist, als verhielten sich diese coordinirt zu einander und bezeichneten gleichmässig die ethischen Normen,

denen die in den Mitteldingen an sich waltende Freiheit sich unterzuordnen habe. Schon Flacius machte den Versuch, diese verschiedenen Gesichtspuncte unter Einen, den der Erbauung, zusammenzufassen[67]), und es ist von Wichtigkeit, sich über die Beziehung derselben auf einander klar zu werden, damit man nicht Wesensmomente der Adiaphora mit solchen, die es nicht sind, verwechsele. Denn hiermit würde das gesammte Urtheil über die Bedeutung und die Behandelung jener Ceremonien sich verwirren. Das Decorum kann an sich nicht unter die ethischen Gesichtspuncte gerechnet werden, denen die Handhabung der Mitteldinge zu unterstellen ist, sondern gehört, insofern es ästhetischer Art ist, zu den constitutiven Factoren ihres Wesens. Und es macht keinen Unterschied, dass im Bekenntniss statt des in der Theologie üblichen allgemeineren Begriffes „Decorum" der speciellere des „evangelischen Wohlstandes" (*εὐταξία evangelica*) genannt wird[68]). Denn hiermit wird das Decorum nur dem besonderen Gebiete zugewiesen, auf welchem es diesmal sich zu äussern hat, ohne dass man vorerst aus dem Bereiche der ästhetischen Normen, welche auf dieses Gebiet ebenfalls Anwendung leiden, heraustrāte. Das Decorum ist ja nothwendig ein anderes je nach der Beschaffenheit der Dinge oder Personen, denen es zum würdigen, wohlanständigen Ausdruck ihres Wesens dient, aber eben darum fällt es bei den einen wie bei den andern zunächst nicht unter den Ge-

sichtspunct der Moral, sondern der Aesthetik. Man kann das Decorum, insofern es unmittelbares Product persönlicher Thätigkeit ist, nicht ebenso ethisch gebieten, wie etwa das ordnungsmässige Verhalten. Die Frage aber, in welcher inneren Beziehung gleichwohl das Decorum zu den ethischen Normen steht, geht zurück auf die allgemeine, nicht minder vom Standpunct der Aesthetik wie der Moral zu lösende, wie sich das Schöne verhalte zu dem Wahren und dem Guten.

Allerdings hat das Bekenntniss seinerseits — und man wird dies ihm nicht als Mangel anrechnen — zwischen dem ästhetischen und dem ethischen Gesichtspuncte nicht scharf geschieden, und die gute Ordnung mit dem evangelischen Wohlstande enge zusammengefügt, wie denn ja in der That das Postulat der Ordnung nicht blos ein ethisches, sondern auch ein ästhetisches ist. Aber dass wir Grund haben, den einen Gesichtspunct mit dem andern nicht zu vermengen, beweist die Verwerfung jener Adiaphora, welche gegenüber den „rechten" Mitteldingen als „unnütze, närrische Spectakel" bezeichnet werden [69]). Denn es ist unmöglich, mit lediglich ethischem Masse dergleichen ungeeignete Ceremonien von den angemessenen zu unterscheiden, und es bedarf zunächst eines ästhetischen Urtheils, um das innerhalb des kirchlichen Gebietes Schöne und Würdige von dem Unschönen, Unziemlichen, Ueberladenen u. s. w. zu sondern. Wenn ein solches Urtheil vor-

aussetzt ein Durchdrungensein des Urtheilenden von jenen Wesenselementen der Kirche, welche in den Mitteldingen die ihnen angemessene schöne Form annehmen, so ist doch dieses Durchdrungensein gar nicht das einzige und ausreichende Erforderniss, sondern nur wenn angeborener und ausgebildeter Schönheitssinn sich damit verbindet, wird es zu einem richtigen kirchlich-ästhetischen Urtheil führen. Will man aber die verschiedenen Gesichtspuncte, nach welchen das Bekenntniss die an sich freien Ceremonien betrachten und regeln heisst, dahin zusammenfassen, dass der schlüssliche Zweck derselben benannt werde, so hat bereits die Epitome mit Recht die Erbauung der Gemeinde als solchen bezeichnet[70]); denn auch die künstlerische Ausprägung der kirchlichen Gedanken in würdiger und schöner Form dient, insofern sie eine Verleiblichung des der Kirche Wesentlichen ist, der gemeindlichen Erbauung, und von der Ordnung und Disciplin versteht sich dies von selbst.

Dass die in solcher Weise von der Gemeinde und für die Gemeinde producirten und organisirten Mitteldinge nicht den Geboten Gottes gleichgeachtet und ihre Beobachtung nicht für einen Gottesdienst soll angesehen werden, dies ist die nothwendige Antithese gegen die falsche Beschwerung der Gewissen, welche auf Grund des evangelischen Princips gegenüber der römischen Auffassung und gemäss dem historischen Anlass des Bekenntnisses vor Allem beseitigt werden musste[71]). Aber wir werden

dabei nicht übersehen, dass jene Negation einmal durch ihre historisch bedingte Tendenz, und dann noch ausdrücklich dadurch ihre Schranke erhält, dass solche Ceremonien „an ihnen und für sich selbst“ nicht als Gottesdienst oder als ein Theil desselben gelten sollen. Wo es mithin sich nicht mehr um die Mitteldinge an und für sich selbst handelt, wo nicht mehr der Gegensatz wider die falsche Gesetzlichkeit und Verwechselung göttlicher und menschlicher Gebote vorliegt, da wird man auch vom Standpuncte des Bekenntnisses aus nichts dagegen einzuwenden haben, dass die Bethätigung jener kirchlich-ceremoniellen Formen als Gottesdienst oder als ein Theil desselben angesehen werde. Denn wenn es ein unbestrittener ethischer Grundsatz des Christenlebens ist, dass der Christ mit seinem gesammten, sei es unmittelbar geistlichen sei es natürlichen, Thun sich in den Dienst seines Gottes gestellt wisse und stelle, so wäre nicht abzusehen, warum von diesem Gottesdienste diejenige kirchliche Bethätigung ausgenommen sein sollte, welche die künstlerisch freien und doch keineswegs willkürlichen Formen der nothwendigen kirchlichen Handlungen schafft und in Anwendung bringt. Indessen erinnern wir uns, in welchem Sinne man von früher her gewohnt war, den Begriff des Gottesdienstes zu fassen. An mehr als Einem Orte hatte bereits die Augsburgische Confession Verwahrung dagegen eingelegt, dass man bei Aufrichtung der Ceremonien „die Christenheit beschwere mit

der Knechtschaft des Gesetzes, eben als müsste bei den Christen ein solcher Gottesdienst sein, Gottes Gnade zu verdienen", und als hätten die Bischöfe Recht und Macht, „die Gewissen der Christenheit mit solchen Aufsätzen zu verstricken" [72]). Und es ist auch bei dem adiaphoristischen Streite noch üblich, mit dem Begriffe des Cultus oder Gottesdienstes den des Verdienstes und der Nothwendigkeit zu verbinden [73]). Ueberdem war man geneigt, um des Missbrauchs willen, welchen die römische Kirche mit den Ceremonien und Menschensatzungen getrieben, den Begriff des Cultus auf diejenigen Thätigkeiten einzuschränken, welche Gott unmittelbar geboten; wir betrachten, sagten die Hamburger, Gott allein als den Urheber des wahren Gottesdienstes und halten dafür, dass er recht und heilsam allein mit demjenigen Gottesdienste verehrt werde, welchen er selbst vorgeschrieben [74]). Aber freilich stand nun dieser Begriff des Gottesdienstes, mit welchem man vornehmlich auch den Gehorsam gegen die Gebote des Decaloges verband, in keinem klaren Verhältniss zu jenem, an welchen sich die Vorstellung der Verdienstlichkeit knüpfte, denn verdienstlich sollte doch auch der Gehorsam gegen Gottes Gebote nicht sein; und es ward dabei nicht genug darauf reflectirt, dass der Christ zum Gehorsam gegen Gesetze sich verpflichtet weiss, welche nicht unmittelbar als einzelne und diese, sondern nur mittelbar ihrem Genus nach von Gott geboten sind [75]).

Wir werden sonach den Sinn des Bekenntnisses treffen, wenn wir erstlich im Allgemeinen von jedwedem gesetzlichen Thun, auch da wo es die Beobachtung unmittelbar göttlicher Gebote gilt, läugnen, dass ihm, so nothwendig es sein möge, die Eigenschaft eines verdienstlichen Cultus zukomme; und demnach zweitens hinzufügen, dass die Haltung der Ceremonien, auch wo sie aus den früher genannten accidentiellen Gründen als nothwendig erscheint, ebensowenig und noch viel weniger als ein meritorischer Gottesdienst aufgefasst werden dürfe. Denn hier gilt von Beidem das Gleiche, was von den guten Werken überhaupt in ihrem Verhältniss zum Heil und zum Glauben. Sodann aber, wenn es sich um einen Gottesdienst handelt, welchem der verdienstliche Charakter nicht beigelegt wird, ordnet sich dem Begriffe desselben zunächst alles dasjenige Thun unter, welches als göttlich geboten bezeichnet werden kann und von dem Gläubigen geschieht nach Massgabe der aus dem Glauben nothwendig resultirenden ethischen Bethätigung und Verpflichtung. Und hier greift die Unterscheidung Platz, auf welche das Bekenntniss mit Recht an diesem wie an anderen Orten[76]) Gewicht legt, dass Menschengebote den Geboten Gottes nicht gleichgeachtet noch für Gottesdienst angesehen werden sollen. Nur sind selbstverständlich als Gottes Gebote auch diejenigen Menschengebote zu betrachten, welche, ob zwar nicht direct von Gott befohlen, innerhalb eines von Gottes Gesetz sanctionirten ethi-

schen Verhältnisses als sittliche Anforderungen an den Menschen ergehen, als z. B. die Leistungen des durch das vierte Gebot geforderten Gehorsams und jene des irdischen Berufes. Diesen Geboten Gottes sind allerdings die Mitteldinge nicht gleichzusetzen, und ebensowenig darf die Beobachtung der letzteren „an und für sich" als ein Gottesdienst aufgefasst werden in dem Sinne, in welchem der Gehorsam gegen die Gebote Gottes ein solcher ist. Aber in dem Masse, als nun die Mitteldinge ihrerseits eintreten in die durch göttliches Gebot geordneten sittlichen Kreise und somit aufhören „an und für sich" in Betracht zu kommen, in dem Verhältnisse, als ethische Normen sich ihrer bemächtigen und ethische Rücksichten bei ihrer Anordnung, Aufrechterhaltung, Abänderung zur Erwägung stehen, gilt auch von ihnen, dass man mittelst ihrer Bethätigung Gotte diene, in ähnlicher Weise wie mittelst der Befolgung der vorerwähnten Gebote Gottes, und das ist die Meinung unsers Artikels, wenn er die Subsumtion der adiaphorischen Handlungen unter den Gottesdienst nicht in jeder Beziehung ausschliesst. Bei alledem aber ist vestzuhalten, dass den Mitteldingen ihr wesentlicher Charakter, der der Freiheit, auch so nicht schlechthin verloren gehen kann, und dass mithin ihre Unterscheidung von den Geboten Gottes und ihre Sonderung von den eigentlich gottesdienstlichen Werken eine stetig nothwendige ist.

Bis hierher hatten wir es lediglich mit den allge-

meinen Voraussetzungen zu thun, welche der confessionellen Entscheidung des concreten geschichtlichen Streites zu Grunde liegen, und je mehr die letztere von den ersteren bedingt ist, ohne dass diese allenthalben gleichmässig in dem Bekenntniss zur Aussage kämen, um so mehr hatten wir Anlass, länger bei ihnen zu verweilen. Es ist das Eigenthümliche dieses Streites, dass er gar nicht das Verhalten zu den kirchlichen Mitteldingen an sich, auch nicht das Verhalten zu denselben unter dem Gesichtspuncte der hiefür geltenden ethischen Normen überhaupt, sondern die Frage betraf, wie man sich in Zeiten der Verfolgung und des Bekenntnisses, wenn eine Vergleichung mit den Widersachern in der Lehre nicht Statt gefunden, zu der Wiederaufrichtung gefallener Ceremonien, solcher nämlich, welche der gegnerischen Lehre und Kirche angehören, zu stellen habe[77]). Wenn daher von Seiten der Philippisten das Nachgeben in diesem Stücke damit entschuldigt oder gerechtfertigt werden wollte, dass man doch vordem sich zum Oefteren bereit erklärt habe, jene Ceremonien zu beobachten, und jetzt im Falle der Weigerung der Unbeständigkeit von den Gegnern geziehen werden könne, so vergass man dabei nicht blos das Eine, dass jene Bereiterklärung allezeit die Einigung in der Lehre zu ihrer Vorbedingung hatte, sondern irrte vor Allem in der Beurtheilung der Lage, wornach es sich jetzt um Wiederaufrichtung gefallener Ceremonien handelte, früher

hingegen um Bezeichnung des Scheidungsgrundes, als welcher nicht in den Ceremonien, sondern in der Lehre gelegen sei. Was für die Zeit der sich von einander scheidenden Kirchen am Platze war, das war es eben nicht mehr, nachdem sie sich geschieden. Es war etwas Anderes, Ceremonien zeitweilig tragen, als man noch Hoffnung hegen durfte, sich mit den Gegnern in der Hauptsache zu verständigen, und abgethane Ceremonien erneuern, als diese Hoffnung sich nicht verwirklicht und die Gegner in der Hauptsache sich unzugänglich bewiesen hatten. Es war zweierlei, sich bereit erklären in jener Zeit, und dem Zwange nachgeben in dieser. Aber eben diese Unterscheidung der Zeiten, welche für uns, die wir auf den abgeschlossenen historischen Verlauf zurückblicken, leicht vollziehbar ist, war für die damals Lebenden, in jenen Verlauf Hineingestellten, das Schwierige, und während Luther längst erkannt, dass eine Einigung unmöglich sei, war diese Erkenntniss keineswegs allgemein verbreitet, am Wenigsten bei Melanchthon und seinen Anhängern [78]).

Hier, sowie in der Beurtheilung der entgegenstehenden römischen Kirche, nicht in den Lehrprincipien noch auch in der Würdigung der Mitteldinge und der kirchlichen Ceremonien an sich, lag der tiefste Grund der Differenz, welche die Entscheidung durch kirchlichen Ausspruch nothwendig machte. Melanchthon, so sagten noch die späteren Vertheidiger desselben, habe nach seinem damaligen

Verständniss der Pläne des Kaisers gemeint, man beabsichtige nicht einen irgendwie geflickten Frieden sondern eine wirkliche Eintracht herzustellen, so zwar, dass durch Wiederaufrichtung der Wahrheit und durch Abstellung der Missbräuche allen Kirchen in Deutschland gleichmässig geholfen werde[79]). Dass aber Melanchthon selbst, durch die Thatsachen genöthigt, oft genug das Gegentheil aussprach, haben wir oben gesehen, und Flacius fragte mit Recht: was will der Kaiser für einen Gehorsam in der Religion, als dass wir unsere wahre Lehre verlassen und das gottlose Papstthum annehmen sollen?[80]) Vor Allem aber wollte man hier von keiner Milderung des Urtheils über das Papstthum wissen, welches man als das Reich des Antichrists bezeichnete[81]), und als Flacius und Gallus zur Schlichtung des Streites auf ein Erkenntniss der Kirche provocirten, da wurde als der erste Hauptpunct, über welchen die Schiedsrichter entscheiden sollten, dieser vorgeschlagen, „ob der Papst mit seinem Regiment der rechte Antichrist in der Kirche sei, wie er in unsern Kirchen aus Gottes Wort öffentlich erkläret ist, und ob er noch dafür solle und müsse erkannt und bekannt werden“. Erst hieran knüpfte sich dann der zweite, „ob ohne Verläugnung, Abgötterei und Nachtheil der Religion Christi mit dem Antichrist, dem Papst, seinen Bischöfen und Feinden des Evangeliums Christi und unsrer Kirchen einige Vergleichung in Lehre oder Ceremonien christlich möge gemacht werden“[82]).

Wenn daher Luther in den Schmalkaldischen Artikeln im Namen der Evangelischen sich bereit erklärt hatte, den Bischöfen, vorausgesetzt dass sie wollten rechte Bischöfe sein und sich der Kirchen und des Evangelii annehmen, um der Liebe und Einigkeit willen, doch nicht aus Noth, zuzugestehen, dass sie die evangelischen Prediger ordinirten und consecrirten, jedoch mit Beseitigung aller Larven und Gespenst unchristlichen Wesens oder Gepränges[83]) also eine Concession, wie sie unter anderen das Leipziger Interim den Bischöfen gemacht[84]), so war man zwar jetzt so wenig gemeint, dies zurückzunehmen, dass man vielmehr die betreffende Stelle aus dem früheren Bekenntniss in das jetzige einrückte[85]), aber was schon damals Luther ausgesprochen, dass jene Voraussetzung nicht zutreffe[86]), das lag jetzt als sichere historische Thatsache auf der Hand, abgesehen davon, dass es sich bei dem Interim offenbar um Concessionen „aus Noth", nicht „um der Liebe und Einigkeit willen", handelte. Hatte doch auch Luther anderwärts — und die Hinweisung auf diese Stelle[87]) wurde gemäss dem Gutachten der Braunschweigischen Theologen über das Torgische Buch der Bergischen Formel beigefügt[88]) — sich dahin geäussert, man habe sich zwar oft erboten und erbiete sich noch täglich, „wo der Papst und sie alle zusammen nur das zugeben wollten, dass sie uns nichts wider Gottes Wort zu lehren und zu leben zwingen, so wollten wir gerne

und williglich Alles annehmen und halten, was sie nur aufsetzen und gebieten könnten. Wir haben noch nie nichts Anderes begehrt, begehren auch noch nichts Anderes, denn dass wir Gottes Wort und die heilige Schrift frei haben möchten, dieselbige zu lehren und zu halten". Aber das sei der Hader, dass sie dies nicht wollen frei lassen, „sondern zwingen und dringen uns, wider Gottes Wort zu lehren und zu thun. Darüber hebt sichs, daher kommts, dass wir auf unsre Beine treten und setzen die Hörner auf. Und weil sie uns nicht Gottes Wort lassen halten, so wollen wir auch nicht ein Haar breit halten Alles, das sie setzen und gebieten, welches wir sonst Alles gerne hielten, wo sie uns Gottes Wort liessen. Daher fliessts, dass wir keine Platten, Kappen, Fasten, noch Einiges ihres Tands leiden wollen noch halten, und Nichts mit ihnen zu thun haben oder gleich sein"[89]). Und weiterhin legt Luther abermals alles Gewicht darauf, ob es die Liebe sei, welche jenen Satzungen sich unterstelle dem Nächsten zu Gut, oder ob durch Zwang die Freiheit verkümmert und das evangelische Gewissen geschädigt werde[90]).

Doch es stand ja, wie schon bemerkt, als die interimistische Versuchung an die evangelische Kirche herantrat, wesentlich anders als damals wo Luther über die Unmöglichkeit einer Vereinigung mit den Gegnern in den Mitteldingen sich geäussert, und wenn man mit Recht aus jenen Aeusserungen entnehmen

zu sollen glaubte, wie Luther über die Interimsformeln würde geurtheilt haben, so war die spätere Lage der Dinge nur darnach angethan, dieses Verwerfungsurtheil zu verschärfen. Erinnern wir uns des als keineswegs zufällig und willkürlich erkannten Zusammenhanges zwischen den kirchlichen Ceremonien und den zum Wesen der Kirche gehörigen Handlungen, und erwägen wir, dass damals bereits die evangelischen Territorien und Gemeinden, welche von der Einführung des Interims bedroht waren, ihr kirchliches Leben mit Ceremonien ausgestattet hatten, welche im Unterschied von denen der römischen Kirche der entsprechende Ausdruck ihres evangelischen Glaubens waren. Nehmen wir hinzu, dass die Philippisten selbst über die Pläne des Kaisers sich nicht täuschen konnten, und dass der gewundene, die Differenzen versteckende, Lehrinhalt auch des Leipziger Interims, von dem Augsburger ganz abgesehen, eben ein Zeugniss war für die Nichtanerkennung der evangelischen Lehre von Seiten der Römischen. In einer solchen Zeit der Verfolgung und des Bekenntnisses, sagt die Concordienformel, da die Widersacher damit umgehen, durch Gewalt und Zwang, oder hinterlistiger Weise die reine Lehre zu unterdrücken und ihre falsche Lehre gemächlich wieder in unsre Kirche einzuschieben, sei die ganze Gemeinde Gottes, ja ein jeder Christenmensch, besonders aber die Diener des Wortes als die Vorsteher der Gemeinde schuldig, vermöge Gottes Worts die

Lehre, und was zur ganzen Religion gehöret, frei öffentlich nicht allein mit Worten, sondern auch im Werk und mit der That zu bekennen, und sei in diesem Falle auch in Mitteldingen den Widersachern nicht zu weichen [91]).

Es war ein thörichter Einwand, wenn von Seiten der Philippisten dem gegenüber behauptet ward, auch früher schon, nicht erst zur Zeit des Interims sei eine Zeit des Bekenntnisses gewesen und doch habe man sich damals zu Concessionen bereit erklärt [92]). Und eben so wenig war es stichhaltig, dass man die Unterscheidung von nöthigen Dingen, in denen man zu bekennen und zu beharren habe, und unnöthigen, die man darangeben könne, aufrecht erhalten wollte auch in den Zeiten der Verfolgung [93]). Denn selbstverständlich ging die Meinung der Lutheraner nicht dahin, dass früher überhaupt keine Zeit des Bekenntnisses gewesen sei, sondern dass eine sonderliche Zeit des Bekennens dann eintrete, wenn die evangelische Lehre mit List oder Gewalt unterdrückt zu werden in Gefahr stehe, und dass in diesem Falle auch auf diejenigen Stücke des kirchlichen Lebens die Bekenntnisspflicht sich beziehe, deren Beobachtung sonst der evangelischen Freiheit anheimgegeben ist. Eine Concession an die Gegner in diesen letzteren Stücken ist in solchem Falle eine Verläugnung, weil und insofern sie Ausdruck des Wesentlichen sind, auf welches der Gegensatz bezüglich, und welches er meint, indem er mit dem Aeus-

serlichen beginnt. Hier gilt es zu bekennen „was zur ganzen Religion gehört", und kraft der bezeichneten Relation hören die Adiaphora auf, dies zu sein. Daher sagte Brenz mit Recht, die Adiaphora seien *ex suis conditionibus* zu beurtheilen[94]), und Chemnitz, nachdem er mit seinem scharf eindringenden historischen Blicke den Unterschied der Zeiten und der Lage dargelegt, setzte hinzu, das sei die Frage, ob man in den Mitteldingen mit gutem Gewissen weichen könne, wenn die Meinung dessen, welcher die Adiaphora vorschreibt, auflegt und fordert, gottlos und bös ist, wenn die Annahme und die Beobachtung von den Gegnern so aufgefasst und verstanden wird, als sei es eine Abwendung vom Bekenntniss der rechten Lehre[95]). Man berief sich dabei gern und oft, wie auch unser Artikel thut[96]), auf das verschiedene Verhalten des Apostels Paulus zur Beschneidung, „welche zu der Zeit ein frei Mitteldíng war (1 Cor. 7, 18 ff.) und in geistlicher Freiheit sonst von Paulus gebraucht ward" (Act. 16, 3). „Da aber die falschen Apostel zur Bestätigung ihrer falschen Lehre, als wären die Werke des Gesetzes zur Gerechtigkeit und Seligkeit von Nöthen, die Beschneidung erforderten und missbrauchten, da spricht Paulus, dass er nicht eine Stunde habe weichen wollen, auf dass die Wahrheit des Evangelii bestünde"[97]). Desgleichen bezog man sich zur Erläuterung des gegenwärtigen Falles auf Dan. 6. Es war an sich ein Adiaphoron, ob Daniel bei offenen oder bei verschlos-

senen Fenstern betete, aber die Bekenntnisspflicht erforderte, dass es bei offenen Fenstern geschähe, damit er nicht schiene dem gottlosen Befehle des Königs Folge zu leisten, und damit er durch das Beispiel seiner Standhaftigkeit auch Andere zur Nachahmung reizte[98]).

Zu mehr als Einem Male bestimmt die Concordienformel, von dem concreten Falle die allgemeine Regel abstrahirend, die Lage, in welcher die Bekenntnisspflicht auch auf die an sich adiaphorischen Ceremonien sich erstreckt, dahin, dass solche Ceremonien also erfordert oder aufgenommen werden, als ob damit beide widerwärtige Religionen verglichen und Ein Corpus werden, oder wiederum ein Zutritt zum Papstthum und ein Abweichen von der reinen Lehre des Evangelii geschehen sollte[99]). Es kommt nämlich für das rechte ethische Verhalten zu den kirchlichen Mitteldingen gar nicht blos darauf an, dass sie dies wirklich sind und dass der Einzelne für seine Person rechter Meinung und mit gutem Gewissen sie gebraucht, sondern auch darauf, wie dies an sich unverfängliche Thun von Anderen, z. B. den Gegnern oder den schwachen Christen, aufgenommen werde, insofern es den Einen etwa zur Bestärkung ihres Irrthums, den Andern zum Aergerniss gereichen kann[100]). Man erinnerte hierbei an das von Paulus getadelte Verhalten des Petrus in Antiochien. Wenn Petrus dort der Gemeinschaft der Heidenchristen sich entzog, so that er es ohne Frage

nicht in der Meinung, als stimmte er dem Irrthume der Gegner bei, als wollte er die Verderbung des Artikels von der Rechtfertigung bestätigen, oder die Wahrheit des Evangeliums preisgeben; denn um desswillen bezeichnete Paulus sein Verhalten als Heuchelei, damit man erkenne, er stehe innerlich anders. Aber obwohl Petrus es innerlich nicht so meinte, wie die Häretiker, dennoch weil durch den Schein des Nachgebens die Widersacher in ihren Irrthümern bestärkt, die Schwachen geärgert und Barnabas nebst Andern mit zur Heuchelei verführt wurden, widerstand Paulus ihm ins Angesicht, darum, dass er nicht richtig wandelte nach der Wahrheit des Evangeliums[101]). Nach diesem Massstabe beurtheilt musste es den Lutheranern als leere Ausflucht erscheinen, wenn die bei dem Leipziger Interim betheiligten Theologen sich mit ihrer Meinung auf sich selbst zurückziehen und Andern damit keine Vorschriften machen zu wollen erklärten, als wenn sie auf diese Weise der Verantwortung für den Einfluss, welchen ihre Meinungsäusserung auf Andere ausüben musste, hätten ledig gehen können[102]). Hier galt vielmehr das Wort des Flacius, sie hätten von Amts wegen vornen an der Spitze stehen sollen bei denen, die Christum bekennen und dem Antichrist widerstreben[103]), und jenes von Calvin an Melanchthon: grösserer Schimpf ists für die Führer, wenn sie zittern, als für die Soldaten, wenn sie fliehen; du allein hast durch geringes Zurückweichen mehr Klagen und

Seufzer hervorgerufen, als hundert Mittelmässige durch offenen Abfall[104]).

Zu welchen Monstrositäten es kommen musste, wenn man sich zum Gebrauch von Mitteldingen bereit erklärte, die an sich römischen Charakters von den evangelischen Vertretern des Interims in anderem Sinne acceptirt wurden als in dem der römischen Kirche, mag beispielsweise die Reservation zeigen, mit welcher man in die Wiedereinführung des Fronleichnamsfestes willigen zu können meinte. Hinsichtlich dieses Festes, so berichtet die officielle Vertheidigungsschrift der Wittenberger Theologen vom J. 1559, stimmte man um so lieber bei, damit an jenem Tage das Volk über die grauenhaften Missbräuche und Entweihungen des heiligen Abendmahls beim Umhertragen und bei der Anbetung des Brotes — Missbräuche, die man unehrlicher Weise mit der lutherischen Fassung des Sacramentes in Verbindung setzte, — belehrt werde! So sollte dies Fest, meinte man, gewissermassen ein Enkänienfest sein, an welchem man für die Reinigung des Tempels von dem papistischen Götzendienste und für die Wiedereinführung des rechten Sacramentsgebrauches Gott danksagen und für die Erhaltung dieser Wohlthat beten möchte![105]) Hier haben wir das Ja und Nein, in dessen Vereinigung das Wesen gerade des Leipziger Interims besteht, auf dem engsten Raum und in der abschreckendsten Gestalt bei einander: die Vertheidigung ist eines ehrlichen Mannes, geschweige eines

evangelischen Christen, unwürdig. Dass es aber für die kirchliche Praxis wesentlich darauf ankomme, wie Veränderungen der Ceremonien von dem christlichen Volke aufgenommen werden — nicht aber nur, wie etwa die Theologen für sich theoretisch sichs zurechtlegen — dies war ein Hauptgesichtspunct, von dem aus man überhaupt das Interim bestritt. Das arme Volk, sagte Flacius, sieht auf die Ceremonien, weil sie in die Augen fallen, die Lehre sieht es nicht gleichermassen: wenn es daher bemerkt, dass jene nach dem Papstthum hin umgewandelt werden, so zweifelt es schon nicht mehr daran, dass seine Lehrer das Papstthum überall billigen und die evangelische Lehre verwerfen[106]). Und eben darauf wies auch Andreä hin in seiner den ersten Entwurf zu unserm Artikel bildenden Predigt, wo er von dem zwiefachen Aergerniss redet, welches die falsche Nachgiebigkeit in den Mitteldingen mit sich führe[107]).

Doch wir sahen bereits oben, dass auch Melanchthon und die ihm anhängigen Theologen durch die Rücksicht auf die Schwachen, die man nicht um geringfügiger Dinge willen dem Martyrium aussetzen dürfe, auf die Gemeinde, die man nicht ohne Noth verlassen solle, sich in ihrem Verhalten bestimmen liessen. Das Bekenntniss, welches abstrahirend von den besonderen Zeitverhältnissen sich damit begnügt, die in dem damaligen Streite erkannten allgemein giltigen Regeln zu fixiren, lässt sich auf diese Scheinargumente nicht näher ein, und hatte es auch in der

That um so weniger nöthig, als ein Nachgeben um den Preis der evangelischen Freiheit, durch Schädigung der Gewissen, und um den der christlichen Wahrheit, durch Gefährdung der Lehre [108]), nur aus grobem Missverstande als Act tragender Liebe aufgefasst werden kann. Denn diese Liebe würde nicht blos für sich selbst Sünde thun, sondern auch die, an denen sie sich bethätigte, zur Sünde verleiten. Wenn Jemand, sagte Flacius, mich zur Rede setzte und mir vorwürfe, ich hätte ihm hundert Gulden gestohlen, ich möchte sie ihm gutwillig geben, sonst werde er Zwang anwenden, und ich finge nun an, ihm zehn oder zwanzig hinzuzahlen, würde ich mich nicht damit des Diebstahls schuldig bekennen? So werden wir jetzt der Verderbung des Glaubens angeschuldigt und zur Rückkehr in den vorigen Stand gedrängt: wenn wir nun anfangen, den alten Glauben in den Dingen wiederherzustellen, die am Meisten in die Augen fallen, den Ceremonien, scheinen wir dann nicht uns selbst zu verurtheilen? [109]). Es hat, bemerkt er an einem andern Orte, mit dem jetzigen Handel gleich eine Gestalt, als wenn einer einen Damm vor einem starken Wasser mit einem kleinen Risslein öffnet: denn wo das geschieht, so legt sich das Wasser mit aller Gewalt dahin, reisst den Damm ein und stürzt Getreide und Dörfer in Grund [110]). Und Westphal schrieb einen besondern Tractat zur Erläuterung des Wortes, auf welches die Adiaphoristen sich gern beriefen, dass man von zwei

Uebeln das geringere wählen müsse. Denn man meinte, einige gefallene Ceremonien wieder einzuführen, sei das geringere Uebel, und darum vorzuziehen dem grösseren, die Gemeinden zu verlassen. Aber das Uebel ist ein zwiefaches, ein *malum poenae* und ein *malum culpae*. Von jenem mag es gelten und wird nicht bestritten, aber von diesem gilt es nicht, sondern Gott gebietet uns, die Sünde schlechthin zu meiden. Wenn jenes Wort von zwei Uebeln verstanden wird, deren eines ein *malum poenae*, das andere ein *malum culpae* ist, so ist das geringere Uebel, nämlich das der Strafe, zu wählen statt des grösseren der Schuld. Es ist gottlos, Gefahren durch Sünden vermeiden zu wollen, da doch hierdurch die Strafen nicht abgewendet und vermindert, sondern herbeigezogen und vermehrt werden [111]).

Es verlohnt sich der Mühe, die Sätze noch etwas näher kennen zu lernen, mit welchen lutherischerseits gegen den Einwand der Adiaphoristen, man dürfe die Gemeinden nicht um geringfügiger Ursachen willen verlassen, siegreich gekämpft ward. Denn wenn einerseits die Veststellung der allgemeinen Thesen des Bekenntnisses sich auf jene Sätze basirte und daraus sich erläutert, so kann es andrerseits für die Gegenwart, in welcher die von der Kirche bei den adiaphoristischen Verhandelungen bestandenen Gefahren sehr leicht, wiewohl in anderer Gestalt, wiederkehren können, nur lehrreich sein, jenes mannhaften Widerstandes der Väter sich zu erinnern. Es ist,

sagte man, in den vergangenen dreissig Jahren nicht das erste Mal, dass gewitterschwangere Wolken, welche die Kirche bedrohten, durch einen leichten Wind von der kleinen Herde Christi abgewendet worden sind: wer giebt euch, den Adiaphoristen, jetzt die Gewissheit, dass, wenn wir vest bleiben, die Feinde wirklich kommen und die Kirche vernichten werden? Giebt es doch hier und da noch einzelne schwächere Staaten, die das Malzeichen des Thieres nicht angenommen haben und gleichwohl vom Satan nicht verschlungen worden sind. Aber abgesehen davon ist Niemand dessen gewiss, dass durch die Adiaphora die Gewalthaber verhindert werden könnten, wider die Gemeinden zu wüthen. Satan und die ihm dienstbare Welt lässt sich durch einige geringfügige Dinge, wie man es nennt, nicht beschwichtigen. Zudem ziemt es sich nicht für den Christen, geschweige für einen Theologen, zu wähnen, dass man Frieden haben könne, indem man Gott beleidigt und Menschen beschwichtigt. Sind doch die Tyrannen nichts Anderes als, nach dem Zeugnisse Jesaias, Ruthen in Gottes Hand — die Hand ist zu versöhnen, nicht die Ruthe. Und besser wäre es, sich mit einem Mühlstein um den Hals von den Spaniern mitten in die Elbe stürzen zu lassen, als einen von den Kleinen Christi zu ärgern, die Kirche dem Satan preiszugeben und das seligmachende Bekenntniss der Wahrheit wegzuwerfen. Auch ists nicht nöthig, sofort die Gemeinden zu verlassen. Mögen lieber die Hirten zu-

gleich mit ihren Schafen etwas von den Wölfen leiden, als dass sie stumme Hunde werden und fliehen oder die Wölfe dadurch zu befriedigen suchen, dass sie ihnen einige Schafe hingeben. Man sagt, es gelte vor Allem die Erhaltung der Wittenbergischen Hochschule, die für die Kirche wie für den Staat von höchster Wichtigkeit sei und doch nicht erhalten werden könne, wenn man nicht in etwas weiche. Nun wohl, die Wissenschaft ist ein hohes Gut für Kirche und Staat, aber doch nicht jene, welche ihrem Vortheil und Ehrgeiz dient, welche bereit ist, in jegliche Gestalt sich zu verwandeln und die Wahrheit dem Belieben der Mächtigen anzupassen. Die Wissenschaft, wenn sie nicht thöricht sein will vor Gott, nicht durch den Glauben sich regieren lassen, sondern selbst regieren und herrschen, ist der Kirche wie den Einzelnen schädlich. Um den Preis der Verdunkelung des Evangeliums wiegen selbst tausend Wittenbergische Schulen nicht schwer genug. Ueberall aber, es giebt, wie uns die Geschichte der Kirche zeigt, Stunden der Finsterniss, in denen dem Teufel ein wenig Raum gegeben wird gegen die Kirche zu wüthen, und Christus seine Gemeinde durch Bekenntniss und Leiden will sichten lassen. Eine solche Zeit ist jetzt gekommen, und wer in solcher Zeit meint Beides zu können, ein gutes Gewissen behalten und das Kreuz fliehen, der muss weiser sein als der Sohn Gottes selbst: denn Christus, der doch Nichts unbedacht that, hat eine solche Weisheit nicht finden

können. Was also thun, fragen die Adiaphoristen, wenn wir in den Mitteldingen den Gegnern nicht weichen sollen? wie werden wir sie beschwichtigen? *Subditus esto Domino, obedias ei et exspecta eum!* [112])

Es war, wie schon hieraus erhellt, nicht die Meinung der Lutheraner, dem Dilemma der Adiaphoristen ohne Weiteres beizutreten, wornach es sich für die Geistlichen sofort um Eines von Beiden handelte, entweder nachgeben oder die Gemeinden verlassen. Und es hing diese Frage unmittelbar mit der anderen zusammen, inwieweit man in diesem Stücke der Obrigkeit Gehorsam schuldig sei. Denn die Philippisten beriefen sich auf den der Obrigkeit nach der Schrift gebührenden Gehorsam, insbesondere auf den gegenüber dem Kurfürsten, und wollten nicht die Verantwortung dafür auf sich laden, dass durch ihre Schuld die Fürsten und deren Unterthanen um unnöthiger Dinge willen in Schaden und Gefahr kämen [113]). Aber begreiflich konnte dies Argument bei denen nicht verfangen, welche in der Nachgiebigkeit sei es gegen den Kaiser, sei es gegen den Kurfürsten Moritz, der eben wiederum den Kaiser einigermassen befriedigen wollte, eine Sünde erkannten. Es war dabei nicht im Sinne der Lutheraner, dass man kurzer Hand der Obrigkeit den Gehorsam verweigere. Wir sollen, ermahnte Flacius, auch menschliche Anschläge und Mittel gebrauchen und nicht, indem wir sie verwerfen, unsern Herrn Gott versuchen. Ihr armen und gar unterdrückten Kirchen, bittet ein-

trächtig eure weltlichen Herren, fallet ihnen demüthig zu Fuss, den kleinen sowohl als den grössten, flehet um Christi willen und bittet sie, dass sie sich doch wollen genügen lassen an dem, das ihnen gebührt und wollen doch Gott dem Herrn das Seine auch folgen und zustehen lassen. Zeiget ihnen an, dass auch die Türken sich an ihrem Tribut genügen lassen und den Christen vergönnen, dass sie Christum predigen mögen — um wie viel mehr käme dies ihnen zu, die doch Christen heissen wollen. Verheischet ihnen auch mehr, denn ihr ihnen von Rechts wegen schuldig seid, ob sie euch doch auf die Weise das Evangelium frei und unverfälscht lassen wollten. Gebet den Tyrannen euer Gut, dass ihr allein des ewigen Lebens Schatz behaltet, den Trost göttlicher Gnaden und des ewigen Lebens Hoffnung[114]).

Indessen konnte man damit der schlüsslichen Frage nicht entgehen, wie man sich zu stellen habe, „wenn die Christen von einer tyrannischen Obrigkeit gar unterdrückt seien, und ihnen kein weltlich Recht noch der Tyrannen eigne Zusage mehr helfen möge“[115]). Hier musste dann freilich zur Entscheidung kommen, ob und wie die Hirten ihre Gemeinden zu verlassen, ob und wie weit man der Obrigkeit den Gehorsam zu verweigern habe. In diesem Falle sollen die Hirten sich ganz und gar nicht kehren an der Tyrannen unrechte Gebote, die sie entweder zu schweigen oder von ihrer Kirche zu weichen oder etwas Gottloses anzunehmen gebieten oder sie unter

einem andren Scheine von ihrem Amte zu stossen sich unterstehen[116]). Die Hirten thun nicht recht daran, wenn sie auf Befehl der Wölfe alsbald fliehen und die Herde verlassen, sondern sie müssen zu ihnen sagen: mich hat der heilige Geist zum Aufseher dieser Herde gesetzt, damit ich wohl auf sie Acht gebe; da du nun ohne gerechte Ursache mich von diesem Posten, auf welchen ich von Gott gesetzet bin, weichen heissest, so sollst du wissen, dass ich dies nicht mit gutem Gewissen thun kann, sondern in diesem Falle Gott mehr gehorchen muss als den Menschen. Die Forderung ist unrecht, so kann auch der Gehorsam gegen sie nicht recht sein[117]). Es liesse sich freilich entgegnen, dass die Obrigkeit, nachdem sie das Recht der Berufung zum Pfarramt überkommen, damit auch das Recht erhalten habe, den ihr ungehorsamen Pastor zu entlassen. Aber Flacius weist diesen Einwand zurück. „Eine Obrigkeit, sie sei wer sie wolle, hat nicht Macht, einem Pastor die reine Lehre zu verbieten; denn wenn die Obrigkeit Jemand beruft, das Evangelium zu predigen, so thut sie was ihr Amt fordert (?), wenn sie aber verbeut, das Evangelium zu predigen, oder heisst den Pfarrherrn wegziehen, da thut sie wider ihr Amt“ und hat auf Gehorsam keinen Anspruch[118]). Die Christen aber sollen ihre Hirten im Kampfe nicht allein lassen noch ihnen allein das Odium des Bekenntnisses aufbürden[119]). „Sie sollen ihr Kreuz auf ihre Schultern nehmen, zum Tode willig sein, und

also beständig, einmüthiglich die Wahrheit bekennen. Ein Jeder komme zur bestimmten Zeit in die Kirche, und allda sollen sie handeln von Gottes Wort, empfahen die Sacrament und beten einmüthiglich zu Gott dem Herrn". Es kann sich hier Niemand mit gutem Gewissen herausziehen. Auch die Amtleute und Rathsherren sollen sich nicht absondern, sollen sich des Amts und der Kirchen nicht enthalten oder der Tyrannen Befehl achten. Denn Gottes Befehl von der Liebe Gottes und des Nächsten und vom Bekenntniss fordert, dass sich Niemand von der Gottesfürchtigen Gemeinschaft und von dem Christenamt absondern soll. So aber unterdess die Tyrannen wider uns wüthen würden mit dem Schwert oder auf anderlei Weise, müssen wir Solches dem Herrn befehlen. Es ist noch nicht so ein kläglich Ding, um Christi willen sterben, wie sich die Interimisten und Adiaphoristen bedünken lassen. Es kann sich auch wohl zutragen, dass durch solche Beständigkeit der Christen die Regenten überwunden werden, von ihrem Vornehmen nachzulassen, weil sie uns alle auf einmal nicht können oder nicht werden wollen erwürgen[120]). „Wenn nun unterdess, weil der Pfarrherr sein Volk vermahnet, bei der Wahrheit wider den Antichrist vestzuhalten, sich eine Empörung erhebt, so hat der Pfarrherr keine Schuld daran, sondern die Wölfe, welche die Schafe mit Gewalt zerreissen wollen. Paulus war nicht schuld an den Aufruhren, die sich zu Epheso und Jerusalem über seiner Lehre erhuben"[121]).

Ueberall aber, was heisst denn die Kirche verlassen? Und wer macht sich dessen schuldig? Es sind die adiaphoristischen Theologen. Denn das heisst recht die Kirche verlassen und sie der Hilfe, die du ihr schuldig bist, berauben, so du die Irrthümer, die durch gottlose Leute hineingeführet werden, nicht anfechten, auch nicht eine Zeit lang weichen willst, auf dass du durch dein Elend und beständige Bekenntniss (du wärest wo du könntest) deine Kirche in der Wahrheit stärken möchtest. Bei jenen aber muss der schöne Name des Gehorsams gegen die Obrigkeit herhalten und die böse That, die Verlassung der Kirche, bedecken[122]).

Gleichwie die Interimisten ihre Nachgiebigkeit überhaupt durch den Vorwand des Gehorsams gegen die Obrigkeit zu vertheidigen suchten, so sollten insbesondere die römischen Fastengesetze nicht als kirchliche, sondern als bürgerliche Ordnungen wiedereingeführt werden[123]). Noch in dem ersten Entwurfe des Bekenntnisses hielt es Andreä für nöthig, diesen Titel der Einführung als ungiltig zu bezeichnen und solchen „Betrug ernstlich zu strafen", wogegen die späteren Entwürfe und die Bergische Formel selbst, nicht weil sie in der Sache differirten, sondern weil man von den Specialitäten Umgang nehmen und an die allgemeinen Normen sich halten zu sollen glaubte, dessen nicht mehr Erwähnung thun. Schon Luther hatte in dem von der Concordienformel angezogenen Bedenken, was von den Ceremonien zu

halten sei, davor gewarnt, dass man sich nicht mit List bethören lasse. Denn in den Dingen, welche nicht wider das offenbarliche Wort Gottes seien, als bestimmte Tage fasten, Fleisch meiden an Fasttagen, und was des Dinges mehr ist, sei vonnöthen ein solcher Unterschied. „Erstlich, wenn es aus lauter Liebe gefordert wird, keine Sünde noch Noth des Gewissens daraus zu machen, so mag mans wohl halten und lassen, nicht allein wie die Obrigkeit, sondern auch wie ein jeglicher unser Nächster will, denn die Liebe ist Jedermann schuldig zu dienen und zu willfahren, auch den Feinden: gleich als wenn ich bei den Juden wäre und trauet Frucht bei ihnen zu schaffen, möcht ich fast wohl alle ihre Gesetze und Weise halten mit freiem Gewissen, wie sie es begehrten. Aber da siehe mit zu, dass solche Obrigkeit oder Nächster nicht mit Listen umgehe. Die List aber magst du dabei merken, wenn deine Obrigkeit gleichwohl daneben Andere zwingt und dringt, straft und plaget, so es nicht halten. Sie will mit Einem oder Zween spiegelfechten, als begehrte sie es aus Liebe, und gleichwohl daneben deines Exempels brauchen zur Stärke der Tyrannei, die Andern deste bass zu drücken und dämpfen. Mit solcher Nasen will dich der Teufel nicht allein von der Freiheit führen, sondern auch zum Mittyrannen wider die Freiheit machen"[124]). Uebereinstimmend hiermit entgegneten Flacius und Gallus auf jene Fiction der Adiaphoristen: „ist es ein äusserliches Ding, so men-

gets nicht unter die Religionsartikel. Und warum nimmt man eben die Zeit und Tage, welche der Papst geboten hat, und nicht so mehr andere? Aber lass die Adiaphoristen nur sophisticiren so lange sie wollen, so ist das Verbieten doch dahin gerichtet, dass man die Teufelsgebote vom Fleischessen wiederum aufrichte“ [125]).

In diesem wie in andern Stücken schneidet die Confession alle sophistischen Auskunftsmittel, mit denen man etwa über einzelne Concessionen sich beruhigen möchte, in einer erst im Torgischen Buche beigefügten Stelle [126]) kurz und bündig damit ab, dass sie zur Zeit der Verfolgung in den Mitteldingen oder in der Lehre, und was sonst zur Religion gehöret, um der Feinde des Evangelii willen überhaupt Nichts gethan wissen will, was dem christlichen Bekenntniss widerstreitet. Denn es war eine verkehrte Casuistik, wenn man etwa irgend ein kleines, für sich gänzlich unbedeutendes Mittelding, z. B. die Farbe des priesterlichen Gewandes, herausgriff und nun die Frage darauf stellte, ob es denn sich zieme, um eines solchen Adiaphoron willen die Gemeinden zu verlassen. Es hat auf den ersten Anblick den Schein der Wahrheit für sich, wenn Melanchthon gegen Flacius sagt, sie trügen doch um der Wissenschaften und der Kirche willen viel härtere Lasten als das weisse Gewand, den Hass der Mächtigen, den Trotz des Volkes, das Uebelwollen unächter Freunde, die Zwietracht der Lehrer

und vieles Andere[127]). Aber Gallus und Flacius hatten Recht, wenn sie den Meissnischen Predigern, von denen sie hierüber befragt wurden, auch diese Concession widerriethen. Die ganze Frage über das weisse Chorgewand sei ein *versutissimum diaboli inventum*. Widerstehe man, so scheine man um einer geringfügigen Sache willen zu widerstehen und belade sich mit dem Odium der Streitsucht; gebe man aber nach, so mache man damit einen Anfang für grössere Veränderungen und gewöhne allmählich das Volk an Dinge, die es zuvor verabscheut. Habe sich das Auge einmal wieder daran gewöhnt, so werde man dann Anderes, Bedeutenderes, was nicht in die Augen falle, um so leichter ertragen. „So halten sie dich mit ihren Listen umgarnt, du magst dich wenden wohin du willst. Und doch fehlt es uns nicht sowohl an Rath als an Muth. Denn es ist ja klar, dass man dies einzelne Stück nicht um sein selbst willen fordert, sondern um dessen willen, was dahinter liegt“[128]). Die vorderste Spitze des Keils, den man jetzt in die evangelische Kirche hineintreiben wolle, sei nur allein der Chorrock, um welches willen sich Niemand (wie sie meinen) mit gutem Gewissen widerspenstig machen und das ganze Land in Gefahr bringen dürfte. „Das ander Theil, so ein wenig dicker, ist der Auszug des Leipziger Interims. Das mittlere und ein wohl dickes Theil ist das Leipziger Interim. Weiter das hinterste und dickste Theil ist das Augsburgische Interim und das ganze Papst-

thum. Und ist also das Ganze nur ein einiges Instrument und Werkzeug des Teufels, damit die wahre Gottesfürchtigkeit und die ganze Kirche zerstört wird“ [129]).

Die Meissnischen Prediger hatten gemeint, um die Säue in den Gemeinden, die etwa daran Anstoss nehme und darin Anlass zu Beschuldigungen finde, brauche man sich nicht zu kümmern. Aber in Wahrheit sind es nicht diese, sondern die schwachen Schäflein, welche dadurch geärgert werden. Und im Uebrigen hat man sich zu hüten, dass auch die Säue nicht Ursache habe über uns zu grunzen und der Name des Herrn in üble Nachrede komme bei den Gottlosen, indem sie den Prediger ein Rohr nennen, das vom Winde bewegt wird. Die Meissner hatten darauf hingewiesen, dass sie mit dem Munde zu bekennen fortfahren und darum einer Verläugnung sich nicht würden schuldig machen. Aber man soll nicht blos mit dem Munde, sondern auch mit der That bekennen oder wenigstens nichts wider das Bekenntniss des Mundes thun. Zudem hilft solch Bekenntniss nichts; denn es wird in viel weiteren Kreisen bekannt werden, dass sie das weisse Gewand angenommen, als diejenigen sind, in denen man genau auf die einzelnen Gedanken der Predigten Acht giebt. Man behauptete schlüsslich, dass jenes Gewand nicht als das des Papstes eingeführt werde, sondern als das der Kirche unter Beistimmung und auf Begehr des Fürsten und des Volkes. Aber dabei bleibt nichts destoweniger dies bestehen, dass die letzte

Ursache all dieser Veränderungen das Gebot der Babylonischen Hure und des Thieres ist, auf dem sie reitet, dass es ein Gebrauch ist, der dem Papstthume angehört, dass der schlüssliche Zweck die Wiederherstellung des Papstthums ist. Lassen wir uns doch nicht betrügen, sondern seien wir, wie Christus befiehlt, klug wie die Schlangen. Seien wir nicht so thöricht, dass, wenn wir in kirchlichen Dingen Proteste hören, die mit der That streiten, wir uns dadurch täuschen lassen. Das ist gewisser als gewiss, dass alle gegenwärtigen Veränderungen darauf abzielen, entweder wirklich den römischen Glauben wiedereinzuführen oder wenigstens diesen Schein zu verbreiten. Ist jenes die Absicht, wie man aus dem Leipziger Interim und den Verhandelungen darüber schliessen muss, so steht das Unglück vor der Thür und haben wir die Pflicht, in jeder Weise zu widerstehen. Ist aber dieses die Meinung, und sind die Fürsten innerlich besser gesinnt, dann ists gerade recht eine Verläugnung, der abermals alle Gemeinden mit voller Entschiedenheit sich widersetzen müssen. Denn wer der Welt kundig ist, weiss es, dass es sich in Allem darum handelt, die gottlosen Tyrannen zufrieden zu stellen, sei es durch wirklichen Abfall vom christlichen Glauben, sei es durch den Schein desselben [130]).

Die Adiaphoristen beriefen sich darauf, dass einige jener Ceremonien, welche wiedereingeführt werden sollten, nicht erst in dem Papstthume, sondern

von der ältesten Zeit der Kirche her in derselben bräuchlich gewesen seien, so dass mit ihrer Restitution dem Antichrist keinerlei Vorschub geleistet werde. Aber auch diesen Vorwand liess man lutherischerseits nicht gelten, sondern entgegnete, Dinge, welche einmal der Idololatrie gedient, seien götzendienerisch und Gott wolle sie verworfen wissen. Die eherne Schlange war nach Gottes Befehl durch Moses hergestellt worden: nachdem sie aber zum Götzendienst gemissbraucht worden, war sie nicht mehr Gottes oder des Moses Schlange, sondern der Götzendiener und des Teufels, und Hiskia wird gelobt darum, dass er sie zerbrach[131]). Der Gedanke war richtig, nur dass man noch hinzuzunehmen hat, wie es sich unter den gegebenen Umständen gar nicht um Ausscheidung der urkirchlichen Ceremonien von den später römischen, sondern um Annahme solcher Ceremonien handelte, die nun einmal jetzt der römischen Kirche angehörten, als römische von dem evangelischen Volke angesehen wurden und zwangsweise den Gemeinden aufgelegt werden sollten.

Bedürfen wir, um solche und ähnliche Ausflüchte auf Grund des Bekenntnisses zu beurtheilen und zurückzuweisen, in der That nur des oben angeführten allgemeinen Satzes, dass in Zeiten der Verfolgung den Feinden des Evangeliums in keinem Stücke, sei es in der Lehre, sei es in den Mitteldingen, und was sonst zur Religion gehöret, gewichen werden soll, so ist es dagegen, auf die historische Sachlage gesehen,

nicht ebenso leicht, den Fall, da „man den Schwachen im Glauben in solchen äusserlichen Mitteldingen mit gutem Gewissen weichen und nachgeben könne“[132]), von den andern Fällen zu unterscheiden, wo nachzugeben Sünde ist. Denn eben dies war ja, wie wir schon Eingangs erwähnten, für die Adiaphoristen ein Hauptbestimmungsgrund ihrer Nachgiebigkeit, dass man den schwachen Christen nicht zumuthen wollte, um solcher Kleinigkeiten willen das Aeusserste über sich ergehen zu lassen. Man wolle, hiess es, dem Bekenntnisseifer der Stärkeren keineswegs eine Fessel anlegen, nur möchten diese nicht den Schwachen eine Last aufbürden, die sie zu tragen noch nicht im Stande seien[133]). Und wenn sich dabei ein gewisses Aergerniss nicht gänzlich vermeiden lasse, so möge man sich erinnern, dass der Anstoss früher bei Abschaffung der Ceremonien noch grösser gewesen sei[134]). Freilich durfte man nur jenen allgemeinen Satz concret fassen und practisch angewendet denken, um die Unmöglichkeit seiner Ausführung zu erkennen. Das war die Frage, ob die evangelischen K i r c h e n dem Andrängen des Kaisers nachgeben dürften, nicht aber handelte es sich um das Verhalten des E i n z e l n e n. Es wäre doch eine masslose Thorheit gewesen, den einzelnen Pfarrern und ihren Gemeinden zu rathen, sie möchten ein Jeder an seinem Theile sich prüfen, ob sie stark genug seien, jede Concession zu verweigern, oder ob sie sich zu den Schwachen rechnen wollten, die erst

bei unmittelbarer Gefährdung der Lehre in den Bekenntnissfall kämen. War die Voraussetzung der Adiaphoristen richtig, war es überall möglich, auf die „Schwachen" jene Rücksicht zu nehmen, so ergab sich alsdann sofort für die „Starken" die Pflicht, diese Rücksicht walten zu lassen, nicht aber stand es in ihrem Belieben, ohne Noth die Gemeinden zu verwirren und die Schwächeren durch unnachgiebiges Verhalten in Zweifel und Gewissensängste zu bringen. Und ebenso ungeschickt war es, das jetzige Aergerniss mit dem früheren zu decken, statt um so mehr es jetzt zu vermeiden, nachdem man bereits einmal sich eines solchen schuldig gemacht.

Aber eben dies, worin an sich schon die Unhaltbarkeit der gegnerischen Position sich blos legt, führt auf die Hauptfrage, deren Entscheidung schwieriger war, wer denn die Schwachen seien, welche vor Allem auf Berücksichtigung Anspruch zu machen hätten. Denn über die Thesis, dass man ihnen Rechnung tragen müsse, war man, wie wir sahen, beiderseits einig, und nur die Anwendung dieses allgemeinen Satzes blieb unentschieden. Das Bekenntniss selbst giebt insofern hierüber einen nähern Aufschluss, als es das Verhalten gegen die Schwachen nach apostolischem Beispiel und apostolischer Vorschrift (Rom. 14. Act. 16, 3; 21, 26; 1 Cor. 9, 9) will bemessen wissen [135]. Wir dürfen daraus ein Zwiefaches entnehmen: einmal, dass man bei den Schwachen an die ängstlichen Gewissen dachte, de-

nen leicht Aergerniss gegeben werden kann, sodann aber, dass man diese Aengstlichkeit vornehmlich bedingt dachte durch Zeiten des Heraustritts aus gesetzlicher Gebundenheit in den Stand evangelischer Freiheit. Und wiederum setzte man hiermit in Verbindung das Verhalten und die Mahnung des Apostels Paulus da, wo es sich gar nicht um das Verhältniss zu den Schwachen in solcher Zeit an sich, sondern zugleich um eine von Seiten der gesetzlichen Irrlehrer drohende Verführung handelt (Gal. 5, 1; 2, 4 ff.) [136]). Ohne Zweifel war es möglich, nach diesen Normen die Doppelsinnigkeit und Unklarheit zu beseitigen, welche durch die Adiaphoristen in die Frage über das Wesen der Schwachen und das Verhalten zu ihnen gekommen war. Wir finden in der That die gleichzeitigen lutherischen Theologen mit der Lösung dieser Aufgabe beschäftigt. Es giebt, sagte Flacius, eine doppelte Klasse von Menschen, welche der rechten Erkenntniss noch fern sind, die Einen schwach aber gelehrig und nach der Wahrheit begierig, die Andern hartnäckig und Verfolger der Wahrheit. Zu Gunsten der Letzteren ist nicht zu weichen, damit sie nicht in ihrer Raserei bestärkt noch der Autorität unsers Glaubens etwas vergeben werde. Hingegen haben wir die Schwachen zu tragen und uns zu hüten, dass wir durch unvorsichtigen Gebrauch der christlichen Freiheit ihnen nicht Anstoss geben und sie unserer Lehre entfremden. So ist Paulus Allen Alles geworden, nämlich den

Empfänglichen, nicht den Hartnäckigen, damit er Alle für Christus gewänne. Den Timotheus beschnitt er zu Gunsten der frommen Juden, hingegen zu Gunsten der falschen Apostel beschnitt er den Titus nicht, ja er wollte ihnen auch nicht auf eine Stunde weichen, damit die Wahrheit des Evangeliums unversehrt bleibe. Petrus beging eine schwere Sünde, weil er zu Gunsten der hartnäckigen Juden die schwachen und doch empfänglichen Heiden ärgerte. Diejenigen, denen wir jetzt nachgeben, sind offenbare Verfolger der erkannten Wahrheit, nicht Schwache und Empfängliche. Die Schwachen werden geärgert, in Zweifel und Versuchung geführt und der heilige Geist in ihnen betrübt, hingegen die Widersacher bestärkt, so dass sie allenthalben jubeln und als über einen errungenen Sieg triumphiren. Die Adiaphoristen freilich, indem sie sagen, man müsse in den Ceremonien zu Gunsten der Schwachen nachgeben, meinen das auch so, dass man ihnen die Verfolgung um solcher Dinge ersparen müsse. Aber davon redet Paulus in jenen Stellen nicht, sondern das Heil der Seele hat er im Auge, das Aergerniss, die Erbauung des geistlichen Menschen, um derer willen man in den Mitteldingen den Schwachen dienen solle [137]).

Wenn man aber nicht umhin kann, in dieser Ausführung die Grundgedanken wiederzuerkennen, von denen die Confessoren ihrerseits bei ihrer Verweisung auf die Schrift und auf Paulus insbesondere ausgingen, so muss doch zur völligen Aufklärung der

Sachlage hinzugefügt werden, dass nicht ohne Weiteres die apostolischen Verhältnisse mit denen der evangelischen Kirche zur Zeit des Interims sich vergleichen lassen. Sie passen zu diesen insofern, als sich daraus erklärt, dass und warum in dem Stadium des Heraustritts der evangelischen Kirche aus der römischen um der Schwachen willen vieles aus den früheren Zuständen her Ueberkommene einstweilen noch getragen werden konnte und musste, ohne dass man darum den Feinden des Evangeliums Concessionen machen durfte; sie passen aber nicht, oder wenigstens nicht durchweg, insofern durch das Interim gottesdienstliche Formen erneuert werden sollten, bei denen als bereits gefallenen gar nicht die Frage mehr in Betracht kam, ob sie um der Schwachen, noch im Stadium des Heraustritts aus den früheren Zuständen Befindlichen, willen zu tragen seien. Wer sind in diesem Falle die Schwachen? Doch nicht die, welche ohne Bedenken abrogirte römische Ceremonien sich wiederauflegen lassen, aber Bedenken haben, durch Weigerung jener Auflage das Martyrium auf sich zu nehmen; auch nicht die, welche stark genug sind, ohne Gefahr der Verführung und des Abfalls früher Abgelegtes und mit seelengefährlichem Irrthum immerhin Zusammenhängendes zeitweilig zu tragen; sondern die, welche entweder wirklich in Gefahr stehen, bei Wiederannahme jener äusseren Dinge rückfällig zu werden, oder doch nicht diejenige evangelische Freiheit und Selbstgewissheit

besitzen, um ohne beängstigende Zweifel und Gewissensnöthe diese Mitteldinge wieder zu gebrauchen. Ueberall aber, wenn es der Bekenntnisspflicht schlechthin widerstreitet, die Widersacher, welche darauf aus sind, die evangelische Wahrheit zu unterdrücken, durch Nachgiebigkeit in Mitteldingen befriedigen zu wollen, wenn dies eine Schädigung der evangelischen Freiheit und eine Verläugnung der evangelischen Wahrheit ist, so kommt zunächst der Unterschied zwischen Starken und Schwachen gar nicht in Betracht, am Wenigsten so, dass die zarten Gewissen, welche am Ersten durch Abbiegung von der Wahrheit sich beunruhigt fühlen, als die Schwachen, die stumpfen aber und sorglosen als die Starken zu bezeichnen wären. Sondern hier gilt zunächst für Alle zumal die gleiche Bekenntnisspflicht, und denen, welche um der Mitteldinge willen nicht das Martyrium auf sich nehmen mögen, ist das Gewissen zu schärfen, damit ihr geistliches Auge klar werde und die Nothwendigkeit des Widerstandes erkenne. Erst innerhalb dieser Allen gemeinsamen sittlichen Lage erhebt sich dann weiter die Möglichkeit, wirklich Schwache von wirklich Starken zu unterscheiden, Schwache, deren Gewissen aus Mangel an Klarheit und Freiheit Anstoss nimmt an Dingen, welche an sich unverfänglich sind, gegenüber den Starken, welche die volle Erkenntniss und Selbstgewissheit besitzen.

Wir befinden uns mit diesen Aussagen in vollem Einklang mit dem Bekenntniss, welches in Zeiten,

wo die Feinde des Wortes Gottes die reine Lehre des Evangeliums zu unterdrücken suchen, zunächst die ganze Gemeinde, jeden Christenmenschen und insonderheit die Diener des Wortes dazu anweist, die Lehre und was zur ganzen Religion gehört frei öffentlich nicht allein mit Worten, sondern auch im Werk und mit der That zu bekennen[138]), und einerseits von den Schwachen und der ihnen gegenüber zu übenden Condescendenz redet abgesehen von jenen besonderen Zeiten[139]), andrerseits aber erst nach Veststellung der allgemeinen, ausnahmslosen Bekenntnisspflicht in solchen Zeiten der „Schwachgläubigen" wiederum gedenkt, welche nicht verärgert werden sollen[140]). So führt uns die Untersuchung des Einzelnen auf den Hauptpunct zurück, über welchen die interimistischen Streitigkeiten entbrannten, die Beurtheilung und Unterscheidung der Zeiten, und wenn die Kirche ohne Zweifel aus jenen Kämpfen einen bleibenden Gewinn ethischer Erkenntniss gezogen hat, so würde doch nichts verfehlter sein, als unbesehens jene ethischen Normen auf Lagen der Kirche anzuwenden, welche vielleicht der zur Zeit des Interims in keinem Wege sich vergleichen. Eine Zeit wie die unsrige ist im Allgemeinen anders geartet als die, welche die Voraussetzung für die confessionellen Bestimmungen bildet. Dass hier wie dort Feindschaft gegen die evangelische Wahrheit vorhanden ist, wenn auch jetzt von andrer Seite als damals, thut es allein nicht. Darin hatten die Adiaphoristen

Recht, wenn sie meinten, Widerspruch und Feindschaft gegen die Wahrheit sei nicht erst zur Zeit des Interims eingetreten, und doch war es falsch, dass sie das Verhalten der Evangelischen für damals normiren wollten nach dem Verhalten von früher. Es handelte sich um die Wiederherstellung von zeitweilig getragenen, aber nun bereits gefallenen Ceremonien auf Andrängen der Feinde; nicht um die Einführung von kirchlichen Mitteldingen, welche der evangelischen Lehre entsprechen, nach einer Zeit der Verfinsterung und des Abfalls bei Wiederbesinnung der evangelischen Kirche auf ihr Princip und auf ihre Schätze. Der letztere Fall, und er ist der unsrige, gleicht vielmehr dem Stadium des Heraustritts der erneuerten Kirche aus der römischen Verkehrung, und während hier wie damals manches durch die Unbill der Zeiten Gewordene noch zu tragen ist, gilt es vor Allem und zuerst die Wiedereinpflanzung und Erneuerung der wesentlichen evangelischen Wahrheit und die innere Herstellung der evangelischen Freiheit, damit hieran die entsprechenden kirchlichen Formen sich, wie damals, allmählich anknüpfen. Wenn und wo aber das Letztere geschehen ist, oder insoweit diese Formen etwa noch von Alters her bestehen, und die Widersacher des Evangeliums auf deren Abschaffung dringen, da ist die Lage die nämliche, wie zur Zeit des Interims, da ist auch in Mitteldingen nicht zu weichen, da tritt die Bekenntnisspflicht im Sinne unsers Artikels an ihre Stelle.

Historischer Nachweis.

[1]) Bei Heppe III, Anhang, S. 40 ff. „Die vierte Predigt, von Kirchengebräuchen und Mitteldingen, so man Adiaphora nennet, wie man sich zur Zeit der Bekanndtnuss in denselben verhalten solle". — [2]) Corp. Ref. VIII, 841 (Br. vom 4. Sept. 1556): Sciebam, etiam levissimas mutationes ingratas fore populo. Tamen cum doctrina retineretur, malui nostros hanc servitutem subire, quam deserere ministerium evangelii, et idem consilium me Francis dedisse fateor. Hoc feci; doctrinam confessionis numquam mutavi Postea vos contradicere coepistis. Cessi; nihil pugnavi. Aiax apud Homerum proelians cum Hectore contentus est, cum cedit Hector, et fatetur, ipsum victorem esse. Vos finem nullum facitis criminandi. Quis hoc hostis facit, ut cedentes et arma abiicientes feriat? Vincite! Cedo; nihil pugno de ritibus illis, et maxime opto, ut dulcis sit ecclesiarum concordia. Fateor etiam hac in re a me peccatum esse, et a Deo veniam peto, quod non procul fugi insidiosas illas deliberationes. Ebenso später Corp. Ref. IX, 61 (Br. vom 27. Jan. 1557): Sicubi vel lapsus sum vel languidius aliquid egi, peto a Deo et ab ecclesia veniam et iudiciis ecclesiae obtemperabo. — [3]) Expositio eorum, quae theologi academiae Wittebergensis . . . monuerint, suaserint, docuerint, respon-

derint, concesserint illo tempore, quo de libro Interim quaesitum fuit et tractatum, edita de sententia professorum academiae Wittebergensis, Wittebergae 1559, R r 2 a: Atque utinam Flacii similes et studiosi multi affuissent; sic enim impedita fuissent omnia moderata consilia neque ecclesiarum ab Adiaphoris tam tetra distractio existere potuisset, quod nunc optare licet, cum eventum illarum de libro Interim tractationum cognoverimus et pericula a nobis hac in parte mirabiliter aversa experti simus; illo autem tempore haud scio an impium in patriam hoc votum fuisset. — [4]) Z. B. im „Endlichen Bericht der Theologen beider Universitäten Leipzig und Wittenberg", Wittenberg 1570, G 1 ff., bes. J 1 ff. — [5]) Confessio ecclesiae, quae est in ditione comitum Mansfeldiorum, qui iuniores vocantur, adversus Adiaphoristas Wittenbergenses et Lipsenses, edita anno 1560, bei Schlüsselburg XIII, 525 sq.: Etsi verum est, magnas de rebus adiaphoricis hoc tempore post obitum Lutheri extitisse contentiones et dissidia in ecclesia, quibus omnes pii debent ex animo affici . . . tamen non est dubium, haec ipsa certamina non plane sine ullo fructu abiisse: nam tota controversia de Adiaphoris ita pertractata est, ut nemo iam ignoret, quae sint vera Adiaphora, qui eorum sint usus et fines, quomodo ad utilitatem ecclesiae iis utendum sit, quatenus se extendant, ubi denique et quando habeant locum, ut prosint et non obsint ecclesiae. Merito igitur gratias agimus Deo, quod ita nunc de rebus adiaphoris instituti sumus, ut in perpetuum haudquaquam de illis ullam in ecclesiis nostris fore controversiam sperari possit. — [6]) Vgl. den Ueberblick über die vorgenommenen Aenderungen, welche meist in näher erläuternden Zusätzen bestehen, bei Heppe, der Text der

Bergischen C. F. S. 182 ff. Wir kommen auf die bedeutenderen unter denselben im Laufe unsrer Erörterung zurück und bemerken hier nur noch, dass unser Artikel in den beiden ersten Confessionsentwürfen seine Stelle hinter jenem vom dritten Brauche des Gesetzes hatte. — [7]) Nur in dem Votum der lutherisch gesinnten Braunschweiger Theologen über das Torgische Buch, Hutter Conc. conc. p. 406, finde ich Verbesserungsanträge, aber ohne sachliche Differenz. — [8]) Bei Schlüsselburg p. 635 ff. Hier unter Anderm: Cupio equidem tua omnia sine exceptione et mihi probare et aliis. Sed ego te nunc apud te ipsum accuso, ne iis, qui absentem damnant, cogar subscribere. Haec tuae defensionis summa est, modo retineatur doctrinae puritas, de rebus externis non esse pertinaciter dimicandum. Atqui si verum est, quod pro certo passim asseritur, tu res medias et indifferentes nimis longe extendis. Cultum Dei mille modis apud Papistas adulteratum non ignoras. Corruptelas, quae minime tolerabiles erant, sustulimus. Nunc impii, ut de subacto evangelio triumphum agant, easdem iubent restituere. Si quis recusare non dubitet, hoccine pertinaciae adscribes? Nimis praecise fortassis quaedam alii urgent atque, ut in contentionibus fieri solet, odiose quaedam exagitant, quibus non inest tantum mali. Verum si quid in rebus divinis intelligo, tam multa concedi abs te Papistis non oportuit: partim quia laxasti, quae verbo suo Dominus astringit, partim quia proterve evangelio insultandi materiam dedisti. Weiter unten: Si forte, quod tibi aliquando dixi, oblitus es, nunc in memoriam revoco: nimis carum nobis esse atramentum, si ea literis testari dubitamus, quae tot ex medio grege martyres quotidie sanguine suo obsignant. Atque ita quidem loquebar, quo tempore longius a telo-

rum iactu abesse videbamur. Nunc cum nos in arenam Dominus protraxerit, eo virilius nos eniti decebat. Alia, ut nosti, tua est quam multorum conditio; plus enim ignominiae ducis vel antesignani trepidatio, quam gregariorum militum fuga sustinet. Ergo ut aliorum timiditati parcatur, nisi aequabile invictae constantiae exemplum ostendas, vacillationem in tanto viro non ferendam esse omnes dicent. Itaque plures tu unus paululum cedendo querimonias et gemitus excitasti, quam centum mediocres aperta defectione. — [9]) So z. B. in der Admonitio Neost. — [10]) Dahin rechne ich zwar nicht Aeusserungen, wie diese: Eine Vermahnung zur Beständigkeit, im Bekenntniss der Wahrheit, Kreuz und Gebet, in dieser betrübten Zeit nützlich und tröstlich, durch M. Flacium Illyricum, hebr. Leser zu Wittenberg s. a., D 4 a: „Eine Oberkeit, sie sei wer sie wolle, hat nicht Macht, einem Pastor die reine Lehre zu verbieten, denn wenn die Oberkeit Jemand beruft, das Evangelium zu predigen, so thut sie, was ihr Amt fordert (?), wenn sie aber verbeut, das Evangelium zu predigen, oder heisst den Pfarrherrn wegziehen, da thut sie wider ihr Amt, denn in solchem Falle sagt S. Peter, man solle Gott mehr gehorchen weder den Menschen. Wenn nu unterdess, weil der Pfarrherr sein Volk vermahnet, bei der Wahrheit wider den Antichrist vestzuhalten, sich eine Empörung erhebt, so hat der Pfarrherr keine Schuld daran, sondern die Wölfe, so die Schafe mit Gewalt zerreissen wollen“. Wohl aber Aeusserungen, wie die: „Ein christliche Vermahnung M. Flacii Illyrici zur Beständigkeit in der wahren reinen Religion Jesu Christi“ etc. a. 1550, E 2 b: „Solche lose Buben und Verräther des Evangelii Jesu Christi, unsers lieben Herrn und Heilandes (solche näm-

lich, die Alles, was ihnen von den gottlosen Ahitophelibus vorgelegt wird, annehmen und in die Kirche dringen wollen) sollten die Zuhörer mit Drecke aus der Kirchen werfen und für sie wahre und beständige Prediger erwählen". — [11]) Vgl. insbesondere W. Preger M. Flacius Illyricus, Bd. I, S. 108—204, und die Anerkennung des Flacianischen Standpunctes in diesem Stücke bei Niedner, Kirchengeschichte S. 668. — [12]) Vgl. die Darstellung in der Anm. 3 angef. Expositio J 2: Fuit autem hoc imperatoris consilium, ut controversias ad legitimam cognitionem in synodo deduceret. Id quia subitò fieri non poterat et post victoriam ipse de constituenda politica concordia in imperio cogitaret et de hac frustra laboraturus esse persuaderetur, nisi complecteretur compositionem dissidiorum in religione: ideo decurrit ad consilium de suspendendis controversiis et proponenda formula, quam ordines imperii interea amplecterentur et sequerentur Philippus, ut qui tunc nondum intelligebat satis consilia imperatoris et in ea erat sententia, ut existimaret, non quomodocumque sartam pacem, sed veram concordiam serio quaeri et hoc agi, non ut praegravarentur iniustis et veritati contrariis decretis ecclesiae nostrae ante explorationem, sed ut veritatis restitutione et emendatione abusuum ecclesiis consuleretur omnibus in ecclesia pariter; denique librum, ut fuerat factum antea Ratisbonae, in hunc finem esse compositum, ut doctorum censurae subiiceretur, nec prius evulgaretur, quam horum esset sententiis emendatus et comprobatus: moderate initio et breviter indicabat crassissima saltem, quae tolerari nullo modo possent. — [13]) Br. Melanchthons vom 29. April 1548, Expositio T 4 a: Res manifesta docet, frustra tentari conciliationes cum persecutoribus nostris. Etiam cum sar-

citur concordia qualiscunque, tamen pax constituitur, qualis est inter lupos et agnos. — [14]) Auf diese Zusagen des Kurfürsten legten die Wittenberger grosses Gewicht; vgl. die Instruction des Kurfürsten für den Pegauer Convent vom 19. August 1548, Expositio Nn1: Sine offensione Dei et laesione conscientiarum. Weiter unten: Es soll den Bischöfen ihre Gewalt zurückgegeben werden, quatenus hac illi ad persecutionem christianae doctrinae et veri cultus Dei non essent abusuri. Dd3a: Quodsi Flaciani interrogarentur, quae mutatio sit illa, de qua tot annis accusarunt has ecclesias, quod sine turpitudine sua dicere possent, profecto non essent habituri. Si enim hoc actum a principe electore Mauritio responderetur, ut in vera et pura religionis doctrina mutaretur aliquid, mendacem maledicentiam refutarent ea, de quibus hactenus narravimus universa, et cum ceterae contestationes, tum conditio, „quae pie et cum bona conscientia" etc. — [15]) Expositio Ss2a: Cumque in praesentia spes ostenderetur, si in Adiaphoris pro eo, ut omnibus temporibus de se nostri promisissent, non difficillimos se praebituri essent, eosque se re ipsa imperatori et in universum omnibus probarent, ut qui conformandi sua cum aliis conatus in omnibus, quae fieri deceret et possent, non detrectarent, hoc, inquam, si nostri de se probarent, sperari tum posse crederetur, in his ecclesiis christianae doctrinae capita integra et doctores atque pastores harum his conservari et quae in aliis locis confusiones essent, averti posse. Ss2b: Cum igitur ceremoniae nobis servire debeant, quibus ad ecclesiae salutem utamur, existimatum fuit, nunquam rectius in his quidquam recipi, concedi, usurpari posse, quam si ad purae doctrinae conservationem et ut posteritati haec explicatior traderetur, usum res afferret. —

[16]) So oft Melanchthon z. B. Corp. Ref. VII, 314 (Br. an Joh. Spangenberg vom 23. Jan. 1549): Quamquam autem scio, quibusdam horridiores sententias magis placere: tamen haec magna causa est, cur servitutem toleremus, ne fiat in ecclesiis solitudo, qualis iam in multis locis est. Ad Rhenum et in Suevia nulli sunt congressus, templa clausa sunt: ne baptismus quidem in templis administratur: pelluntur pastores, aliqui etiam trucidantur et rapiuntur aliquorum coniuges et filiae.... Quum igitur videamus, quo in periculo sint non tantum docentes, sed etiam ipsae ecclesiae, hoc est, pii coetus: tantisper donec pie possumus, manere apud ecclesias studeamus, etiamsi toleranda est aliqua servitus, quae tamen sit sine impietate. Epist. Melanchthonis, in qua respondetur Flacio Illyrico, vom 1. Oct. 1549, Corp. Ref. VII, 479: Fateor, me suasisse et Francis et aliis, ne desererent ecclesias propter servitutem, quae sine impietate sustineri posset. Nam quod vociferatur Illyricus, potius vastitatem fuisse faciendam in templis et metu seditionum terrendos principes, ego ne nunc quidem tam tristis sententiae autor esse velim. Alia onera multo duriora, quam linea vestis est, sustinere nos studiorum et ecclesiae causa manifestum est, odia potentum, contumaciam populi, malevolentiam in fucatis amicis, discordias docentium, inopiam, iniurias et alia multa mala, quae etiam tranquillam gubernationem comitantur. Endlicher Bericht Vv2a: „Nu sind aber die Adiaphora nicht in Gottes Wort geboten, denn sonst wären es weder traditiones humanae noch Mitteldinge, sondern sind allein um guter Ordnung willen von Menschen in der Kirchen gestiftet; derwegen kann ja die Bekenntniss nicht stehen auf Annehmung oder Unterlassung der Adiaphora, es geschehe zur Zeit der Verfolgung oder

sonsten zu anderer Gelegenheit, woferne anders wissentlich und fürsetzlich kein Aergerniss damit gegeben, noch der abergläubische Wahn vom Verdienst der Gerechtigkeit vor Gott und von Gottesdienst daran gehängt und die Gewissen mit der Nothwendigkeit äusserlicher Ceremonien nicht verstrickt werden". — [17]) Expositio J 1 b: Uno ore et consensu semper antea cum Augustae tum in colloquiis omnibus professi fuerant de sese et testati, se petere ab imperatore suis ecclesiis doctrinae emendatae usum, quam emendationem magnitudo abusuum et errorum impiorum flagitasset, et de hac sese cum adversariis contendere, non de imperio, nec de rituum externorum et utilium ordine, in quibus concedere vellent imperatori libenter et facile, quae salva veritate doctrinae concedi possent. J 3 a: Respiciat semper candidus lector ad hoc fundamentum, quod idem tunc suadere voluerint, quod suaserant antea, et cedere in iisdem, ad quae concedenda sese toties antea obligarant sponte et ex professo. Ibid. J 3 b: Nec ulla ratione, imo ne quidem salva conscientia mutare hanc postea sententiam poterant. Quam enim aliam speciem apud suos omnes omni tempore res habitura fuisset, quam praefractae et seditiosae contumaciae, si, postquam reiecissent et repudiassent impia et intolerabilia quaevis in proposito libro, propter Adiaphora, de quibus concedendis iam ante ex veteri et saepe repetito promisso imperatori obligati erant, vel Mauritium electorem contra imperatorem, vel harum regionum incolas et subditos contra electorem concitassent? — [18]) Expositio K 1 b: Moveri sese tum periculis parituris doctrinae interitum et ecclesiarum vastationem, tum pia sollicitudine de civibus ecclesiae, qui dissimiles sint, et quorum multo maxima pars, imbecillior et languidior cum sit, ubi peri-

cula in conspectu forent, prius totam abiectura religionem, quam perpessura esset crudelitatem et calamitates persecutionis, praesertim si videat subeunda esse haec pericula de rebus ex humana auctoritate pendentibus et non prohibitis mandato divino nec suo genere impiis . . . Hos igitur oportere disserte erudiri de discrimine rerum necessariarum et non necessariarum. — [19]) Expositio K 2 a ff.: ut si propter confessionem et conservationem doctrinae, quam retineri et defendi contra pontificias corruptelas necesse sit, bello vel aliter ecclesiae peterentur, scirent immutabile Dei mandatum esse et velle Deum, ut obedientiam Deo debitam sanctionibus et edictis imperatoris anteferendo constantia confessionis testentur doctrinam nostrarum ecclesiarum verissimam esse . . . ritus vero humana auctoritate conditos minime simili necessitate conscientias obligare. Nec propterea abiici fidem, si post editam pie de singulis articulis doctrinae confessionem, profiteantur cedere se posse in usu rituum ἀδιαφόρων etc. Ccc3b: Quodsi imperatoris maiestas talium Adiaphororum acceptione nostra acquiescet, est quod agamus Deo gratias, sin minus, relinquitur nobis haec consolatio, quae manifesta est, quod propter magnas et graves causas affligamur, quas manifestum est, gloriam Dei attingere. — [20]) Expositio Nn 3 b, K 1 b, K 2 b. [21]) Expositio Ooo 1 ff. — [22]) In der Schrift: „Dass nichts zu ändern sei", bei Preger I, 65. — [23]) Man sehe die drastische Schilderung in der Expositio Mmm 3 a ff. — [24]) C. R. VI, 893, 946; VII, 186. — [25]) Corp. Ref. VII, 192 (an Michael Meienburg in Nordhausen vom 14. Nov. 1548): Simplicissimum consilium adhuc esse iudico, ut nondum faciatis mutationem, cum nec Marchio nec dux Saxoniae Mauritius nec vicinus episcopus Meideburgensis adhuc ullam mutationem fecerint. Sed metuen-

dus est adventus imperatoris, ut assidue et nostra aula clamat. Si veniet, certe non contentus erit imperator parva mutatione. Et eadem pericula erunt omnium, sive fecerint aliquam exiguam mutationem, sive prorsus nullam fecerint, sed tolli volet omnes eruditiores. Ita remotis doctioribus volet prorsus restituere omnes abusus. — [26]) Corp. Ref. VII, 193. Vgl. p. 229. — [27]) C. R. VII, 279 (am 30. Dec. 1548): „Was aber die Artikel, so ihr uns übergeben, insonderheit betrifft, achten wir dieselbe dahin gemeint, dass sie sich mit der K. M. ausgegangenen Ordnung des Interims im Verstande vergleichen soll Demnach sehen wir für gut, nothwendig und rathsam an, dass diese Ding dermassen verstanden, erkläret und ins Werk geführet würden, damit die Kais. Maj. zu befinden habe, dass man ihrer Majestät verabschiedeten Ordnung in diesen Landen geleben wolle". — [28]) Corp. Ref. VII, 293 (Schreiben der Berliner Theologen an die Wittenberger vom 7. Jan. 1549); cf. ep. Hamburgensium ad Melanchthonem ib. p. 369: Bonus ille vir scribit, Saxonicos et Wittebergenses theologos plane consensisse in Augustanam editionem a Caesare promulgatam. — [29]) Expositio Nn 1a: Sed potius et suae et communis quietis causa atque ad avertendas illas quae proponerentur difficultates de capitibus iis, quarum mentio facta est, ut in praesentiam patienter acquiescerent et contenti essent eo, quod ipsis episcopalis potestas et auctoritas in posterum cedi et defensio huius et protectio ipsis praestari deberet, quatenus hac illi ad persecutionem christianae doctrinae et veri cultus Dei non essent abusuri. Die letztere Clausel, auf welche die Philippisten Gewicht legen, hatte unter diesen Umständen wenig zu bedeuten. — [30]) Vgl. auch die Kritik der Planckschen Darstellung bei Preger I, 135 ff. —

[31]) S. D. 697, 2. — [32]) Expositio K 1 a: Non orta sunt a theologis consilia de mutatione rituum. Sed cesserunt hi principi volenti declarare imperatori obedientiam in iis rebus, quibus salva religione et pietate ad Deum praestari poterat, et cesserunt propter gravissimas causas. — [33]) S. D. 697, 3. — [34]) Flacius de veris et falsis adiaphoris, bei Schlüsselburg XIII, 155.— [35]) Flacius a. a. O. p. 155. — [36]) Vgl. Schlüsselburg XIII, 557, 709, 667. — [37]) Vgl. über die desfallsigen pietistischen Streitigkeiten Schmid, Geschichte des Pietismus S. 275 ff., 423 ff. — [38]) S. D. 697, 2. — [39]) Vgl. Schmid, Geschichte des Pietismus S. 424. — [40]) Flacius de veris et falsis Adiaphoris, bei Schlüsselburg XIII, 156: Haec Adiaphora in genere quidem a Deo mandata et instituta sunt. Vult enim Deus omnia ordine et ut aedificationi piorum ac gloriae ipsius quam maxime aptum est, fieri. Während im Uebrigen von den einzelnen Adiaphora gilt, was Chemnitz in einem Judicium de Adiaphoris vom J. 1561, bei Schlüsselburg a. a. O. 709, sagt: Adiaphora in ecclesia Dei vocar tales ritus, quos Deus in verbo suo nec praecepit nec prohibuit. — [41]) Vgl. Rothes Ethik II, 60, 61.— [42]) Flacius de veris et falsis Adiaphoris, bei Schlüsselburg p. 155. — [43]) Flacius a. a. O. S. 159. — [44]) S. D. 698, 5. — [45]) Vgl. S. D. 699, 12; 698, 5; 703, 26, 27. Ungenau und der Schärfe ermangelnd sind Fassungen, wie diese: Schlüsselburg XI, 558: Ne in universum et promiscue omnes traditiones humanae habeantur pro Adiaphoris. Sola enim dicenda sunt Adiaphora, quae Deus expresse neque mandavit neque prohibuit, quaeque per se sine peccato usurpari et omitti possunt: eius modi non sunt sal consecratus, aqua, ignis, cineres consecrati, quibus Diabolus profligari et quotidiani lapsus abstergi

existimantur. Non enim ad hunc usum neque condidit neque destinavit illas creaturas Deus, sed ut inserviant utilitati nostrae, quo possimus inde agnoscere Deum et cum gratiarum actione illis uti 1 Tim. 4. Sed si per eas diabolus arcendus et quotidiani lapsus eluendi sunt, ut docet agmen Pontificium, tum vero in perniciosam idololatriam vertuntur, quam Deus prohibuit. — [46]) S. D. 697, 1. — [47]) S. D. 700, 14. — [48]) S. D. 698, 9. — [49]) A. a. O. Vgl. Melanchthons Disput. de politia ecclesiastica, seu ministerio et ordinationibus, Corp. Ref. XII, 489 ff. Politia ecclesiastica, hoc est, externa forma ecclesiae, constat duabus partibus. Prima pars est ministerium divinitus ordinatum. Id continet quinque partes: ius vocationis, hoc est, ius eligendi et ordinandi ministros, mandatum docendi evangelii, remittendi peccata, administrandi sacramenta et iurisdictionem, hoc est, ut excommunicentur obnoxii criminibus; p. 491: altera pars politiae ecclesiasticae sunt ordinationes factae humana auctoritate episcoporum aut synodorum, ut gradus ministrorum, distinctae *διοικήσεις*, temporum, locorum discrimina, oportet enim esse *εὐταξίαν*. Die Frage wurde nämlich damals zumeist verhandelt im Zusammenhange mit der andern über den Unterschied der ministeriellen Grade; und in dieser Beziehung heisst es z. B. bei Chemnitz, Examen Conc. Tr. II, 574: Addenda vero est haec commonefactio: 1) non esse verbo Dei mandatum, qui vel quot gradus seu ordines esse debeant; 2) non fuisse tempore apostolorum in omnibus ecclesiis et semper eosdem et totidem gradus seu ordines; 3) non fuit tempore apostolorum talis distributio graduum illorum, quin saepius unus et idem omnia illa officia, quae ad ministerium pertinent, sustineret et exsequeretur, id quod ex apostolica historia manifestum est. Liberae igitur

fuerunt tempore apostolorum tales ordinationes habita ratione ordinis, decori et aedificationis. — [50]) Flacius, de veris et falsis Adiaphoris, bei Schlüsselburg XIII, 156 ff. Vgl. die Theses de Adiaphorismo theologorum ducis Saxoniae, Domini Johannis Wilhelmi, ebendas. p. 458 ff. Nec habet magistratus politicus potestatem, ecclesiae Dei recte sentienti praeter ipsius voluntatem, tantum suorum quorundam et quidem politicorum commodorum gratia, ceremonias suo arbitrio obtrudendi aut imperandi. Magistratus enim non est caput ecclesiae, quod est solus Christus, sed si est pius, est pars tantum ecclesiae atque eius quidem nutritius, nec debet ecclesiae recte sentienti et dextre iudicanti ius suum eripere eamque sine necessitate turbare et opprimere . . . Nec pastori liberum est, ceremonias inusitatas suo tantum privato arbitrio contra ecclesiae recte sentientis et iudicantis consensum obtrudere. Non enim debet pastor gregi sibi commisso dominari, cum sit eius minister. Potest quidem commonefacere de rebus necessariis, proponere, quid censeat ex usu ecclesiae suae esse, audire bonorum et recte iudicantium sententias et accurate cavere, ne scandalum aliquod excitet vel spiritum s. in membris Christi perturbet. Multo minus peregrino pastori, cuius oves non sunt propriae, vel Antichristo per verbum Dei revelato, liberum est, ecclesiae Christi recte sentienti ceremonias vel per se impias vel aliqua ratione scandalosas obtrudere. — [51]) S. D. 703, 30. Theses de Adiaphorismo theologorum ducis Saxoniae a. a. O. p. 459: Liberum igitur est ecclesiae Dei recte sentienti, eiusmodi licita Adiaphora sibi constituere. Nam etsi ecclesia Christi sit a iugo ceremoniarum Judaicarum liberata, tamen, cum Deus pios congressus celebrari velit, in quibus verbum

Dei plantetur et sacramenta administrentur, nec probet ἀταξίαν, ideo licitum est, ritus quosdam observare ad bonum ordinem, decorum et aedificationem spectantes et conducentes, 1 Cor. 14. — 52) Heppe, der Text der Berg. C. F. S. 189, Anm. 77. — 53) Man vgl. in letzterer Beziehung Chemnitz, Ex. conc. Trid. I, 135: Ritus apostolicos moderatur christiana libertas, ut scilicet ceremoniae sint genere indifferentes, numero paucae, sint piae et utiles ad aedificationem, ordinem et decorum, utque hoc totum genus extra casum scandali liberas habeat observationes, et pro ratione aedificationis, loci, temporum, personarum etc. possint institui, mutari et abrogari. Gerhard, Loci XII, 149, in Beziehung auf die Handauflegung: numquam igitur ex ritu χειροθεσίας libere ab apostolis usurpato elicere poterit Bellarminus, niti eum mandato et institutione divina. Vorher: Si vel maxime ritus ille a Christo fuisset in ordinatione apostolorum adhibitus, nondum tamen mandatum et institutionem ex eo evinci posse. Wenn daher Löhe in den Aphorismen über die neutest. Aemter p. 15 sagt: „Es ist wunderlich, wie man die h. Schrift gelesen hat! Man suchte die dogmatischen und ethischen Stellen als alleinige Ruhepuncte der Betrachtung, über alles Andere, namentlich über so viele organisirende, die Gemeinden als solche ordnende und leitende Stellen las man hin, wie wenn sie uns nicht, wie die dogmatischen und ethischen Aussprüche, zur Lehre geschrieben wären“, so hat dieses „Wunderliche“, wie man sieht, seinen Grund in etwas ganz Anderem, als in einem „Darüberhinlesen“. — 54) Luthers andre Auslegung des Propheten Joel, Walch VI, 2252. — 55) Luther a. a. O. — 56) Theses de Adiaphorismo theologorum ducis Saxoniae, bei Schlüsselburg

XIII, 459. Vgl. Colloquium Altenb. ed. in 4., fol. 576 a. — [57]) Luthers Auslegung des 15. Cap. der 1. Ep. S. Pauli an die Corinther, Erl. A. XV, 192: „Solche Weise haben die lieben Apostel und Väter gehalten, diesen Artikel beide mit Worten und Wahrzeichen einzutreiben, weil er noch neu war; wie man muss den jungen groben Leuten mit Ceremonien und äusserlicher Weise die Lehre einbläuen, dass sie es, so zu rechnen, greifen möchten und desto weniger daran zweifeln: sonst ist es leichtlich vergessen, oder bald aus dem Herzen genommen". Von den Conciliis und Kirchen XV, 346: „Die Ceremonien sollt man gar aus den Conciliis daheimen in den Pfarren, ja in den Schulen lassen, dass der Schulmeister wäre magister ceremoniarum neben dem Pfarrherr. Denn von den Schülern lernen es die andern alle, ohne Aufsätze und Mühe. Also was, wenn und wie die Schüler in der Kirchen singen oder beten, so lernts der Haufe hinnach, und was sie über der Leiche oder beim Grabe singen, so lernen es die Andern auch: wenn sie niederknieen und die Hände falten, so der Schulmeister mit dem Stecken klopft unter dem Gesang: et homo factus est, so thuts der Haufe hinnach; wenn sie die Hütlin abziehen oder die Kniee beugen, so oft man den Namen Jesus Christus nennt, und was sie derselben christlichen Zucht und Geberden mehr üben, das thut der Hauf auch wohl ungeprediget hinnach, als durch lebendige Exempel beweget". Sermon von guten Werken XX, 208, 209: „Hier sehen wir, dass alle Werke und Dinge frei sind einem Christen, durch seinen Glauben, und er doch, dieweil die Andern noch nicht glauben, mit ihnen trägt und hält, dess er nicht schuldig ist. Und das thut er aber aus Freiheit. Denn er gewiss ist, es gefalle

also Gott wohl, und thuts gerne, nimmts an, wie ein ander frei Werk, das ihm ohne sein Erwählen auf die Hand stösset; dieweil er begehret und suchet nicht mehr, denn wie er nur wirke, Gott zu gefallen in seinem Glauben". Flacius de veris et falsis Adiaphoris, l. l. p. 170: Hinc fit, ut saepe, praesertim in privatis Adiaphoris, non tantum ecclesiasticis, sed etiam politicis aliquid vel agendum vel omittendum sit etiam contra libertatem christianam ob imbecilles aliquos, de quibus spes est, quorum tamen ipsorum non carnalis commoditas tali indulgentia, sed spiritualis profectus quaeratur. Nam propter pertinaces impios nihil penitus contra libertatem christianam faciendum est. Summa, omnes ceremoniae sic debent esse ordinatae, ut praedicationem verbi Dei in praecipuo scopo, nempe in excitanda in animis vera pietate, tanquam ὑπηρετικὰ quaedam iuvent et nullo modo impediant. — [58]) Luther von den Conciliis und Kirchen, Erl. A. XXV, 384. — [59]) Luthers Brief an Melanchthon vom 9. Sept. 1521, de Wette II, 45 ff.: Nam et haec evangelicae libertatis pars est, posse se subdere voto et legibus: et lex Dei non est ex fide, ait apostolus, utique neque ex libertate et contra evangelium: et tamen libere sub ea vivimus. Multi ergo liberi sub votorum servitute fuerunt... Non alio consilio hic uti posse nos arbitror, quam quo Paulum videmus ad Galat. et ubique in rescindenda lege uti. Putasne, Galatas sese circumcidisse ex animo, tanquam Deo in hoc ipso servientes et obligati? nonne legi sese subdiderant propter Deum, et tales sese Deo obtulerunt non aliter atque se voto religionis quispiam Deo offert? Sed qua ratione Paulus eos retrahit? non quia se subdiderant, sed quia servili conscientia sese subdiderant: nempe quod hoc esset omnium impiissimum

in Christi gratiam et spiritum eius. Ita mihi hic faciendum cum fiducia videtur, in hunc syllogismum sententia coacta. Quicunque vivit animo contrario evangelicae libertati, liberandus est, et anathema sit eius votum. At qui vovit animo salutis aut iustitiae quaerendae per votum, est eiusmodi. Ergo etc. Cum autem vulgus voventium ferme hoc animo voveat, manifestum est, eorum vota esse impia, sacrilega, evangelio contraria ideoque prorsus rescindenda et in anathema ponenda. — [60]) S. D. 703, 26; 698, 8; 700, 15. — [61]) S. D. 700, 14. — [62]) S. D. 703, 27. Dass wir den Satz mit Recht allgemein fassen, ergiebt sich nicht blos aus dem Wortlaut selbst, sondern auch aus dem Fortschritt der Gedanken § 26—28. — [63]) S. D. 698, 9. — [64]) S. D. 703, 31; vgl. Conf. Aug. art. 7. — [65]) Luthers kurzes Bekenntniss vom Abendmahl, Erl. A. XXXII, 423: „Das ist die einzige Ursachen, dass wir das Aufheben (die Elevation) lassen anstehen: weil fast das mehrer Theil Kirchen lange zuvor haben das Aufheben nachgelassen, so wollten wir uns denselbigen vergleichen und nicht ein Sonders üben in diesem Stück, das an sich selbst frei und ohne Fahr des Gewissens stehen oder liegen könnte; sonderlich weil ich von Anfang dazu geneigt und gewiss zu der Zeit gethan hätte, wo nicht Karlstadt solche gräuliche Sünde daraus gemacht hätte, wie gesagt ist. Denn wo es sonst ohne Sünde und Fahr, oder ohn Aergerniss geschehen kann, ists gar fein, dass sich die Kirchen auch in äusserlichen Stücken, die doch frei sind, vergleichen, wie sie sich im Geist, Glauben, Wort, Sacrament etc. vergleichen. Denn solches stehet fein und gefället Jedermann wohl. Auch darum, dass solche Ungleichheit, weil sie unnöthig ist, sehr ähnlich siehet einem Schisma, Uneinigkeit oder Trennung der

Herzen". Flacius de veris et falsis Adiaphoris, Schlüsselburg XIII, 164: Conformitas quoque ad decorum pertinere videtur. Decet enim, ut praesertim in gravibus negotiis, cum res aliquae eiusdem veluti speciei sunt, similia etiam quasi accidentia ac veluti vestitum habeant: et contra varietas levitatem quandam prae se ferre videtur. Quare et in ministerio conformitas quaedam requiritur. Ibi enim diversitas speciei externae non tantum levitatem quandam sed et quasi religionis diversitatem prae se fert atque ita etiam scandalisare imperitiores videtur. Est autem conformitas quaedam similitudo inter se partium aut etiam rerum prorsus disiunctarum: quae in ecclesia consideranda est in tribus collationibus. Primum enim conformitas aut in maioribus aut in minoribus rebus requiritur; quae in maioribus, id est, in doctrina sacramentisque, ea plane est necessaria, nec est ullo modo Adiaphoron... In minoribus ut ceremoniis non perinde est necessaria, imo in minimis rituum circumstantiis etiam prorsus impossibilis. Sed tamen in mediocribus ceremoniis etiam vere Adiaphoris aliquatenus conformitas est sectanda, tum ob decorum, tum ob tollendum imbecillium scandalum, tum etiam, quia haud dubie in omni re una est aliqua optima rei idea, quanquam verum est, quod cum non omnes vel homines vel loca vel tempora optimam illam ideam recipiunt, tum aliqua minus absoluta eis potest esse aptior. Secundo spectatur conformitas in pluribus veris ecclesiis inter se collatis. Postremo et in eiusdem ecclesiae diversis temporibus et actionibus. Quanquam autem aliquatenus et plurium ecclesiarum conformitas optanda est, quandoquidem omnes eiusdem Christi sunt, eandem fidem, idem baptisma et eundem mediatorem habent, tamen magis curandum id est, ut una ecclesia sibimet

constet, donec id fieri sine impietate et notabili damno potest. Nam cum ritus incipiunt in aliquos abusus degenerare, omnino exposita auditoribus causa mutandi sunt. Causae autem, cur una ecclesia sibi in diversis temporibus iteratisque actionibus potius conformis esse debet, quam cum aliis, duae sunt, quarum altera a decoro sumta, quia, ut Cicero de proprio decoro disputat, hoc singulis diligentius agendum est, ut sibimet constent in rebus, sane non vitiosis, quam ut aliis similes sint. Altera est, quod longe plures offenderentur, si in una eademque ecclesia, veluti politia quadam ecclesiastica, cui ipsi assuefacti essent, subinde mutaretur, quam quod in diversis ecclesiis aliqua dissimilitudo iam aliquamdiu duravit. Nam plures et imbecilles eiusdem ecclesiae domi manent, quam peregre vagantur et vehementius suarum ceremoniarum conservationem quam peregrinarum importationem flagitant. Magis igitur hoc agendum est, ut singulae ecclesiae sibimet constent conformesque in bonis ritibus sint, quam diversae, idque in rebus etiam minoribus. — [66]) Man vgl. das Judicium M. Chemnitii de Adiaphoris vom J. 1561, bei Schlüsselburg XIII, 709 ff.: Extra omnem controversiam certum est, Adiaphora in ecclesia Dei vocari tales ritus, quos Deus in verbo suo nec praecepit nec prohibuit, sed liberos permisit suae ecclesiae, hac generali sententia: ut in ecclesia serviant vel decoro, vel ordini, vel disciplinae, vel aedificationi, vel officiis caritatis. — [67]) Flacius de veris et falsis Adiaphoris, a. a. O. p. 158: Porro finalis causa talium ceremoniarum debet esse ea, quam Paulus 1 Cor. 14. praescribit, ut omnia decenter, ordine et ad aedificationem fiant. Quaecunque ordine fiunt, ea etiam decenter fiunt, et quae ordine et decenter fiunt, ea etiam ad aedificationem spectant, ita

ut sub aedificationis nomine tota finalis ceremoniarum causa contineri videatur. — [68]) So auch, ausser in der besprochenen Stelle, S. D. 698, 7. Doch findet sich in der Epit., und dies dient zugleich zum Beweise für die Richtigkeit unsrer Combination von Decorum und evangelischem Wohlstand, p. 552, 3 decorum neben ordo, und zwar ersteres entsprechend dem deutschen „Wohlstand". Die S. D. hat in der parallelen Stelle propter εὐταξίαν et ordinem, um guter Ordnung und Wohlstandes willen, p. 697, 1. — [69]) S. D. 698, 7. — [70]) Ep. 552, 4; 553, 12; vgl. die Reihenfolge S. D. 699, 9. — [71]) S. D. 698, 8; 700, 15; 703, 26. — [72]) Vgl. Aug. Conf. art. 28, p. 67 (ed. Müller). Desgl. vorher den 15. Art. de ritibus ecclesiasticis, wo die Variata (Hase p. XVII) den Gedanken noch bestimmter ausspricht: Sed de hoc ipso genere docent, non esse onerandas conscientias superstitiosis opinionibus, hoc est, non est sentiendum, ordinationes illas humanas esse iustitiam coram Deo, aut mereri remissionem peccatorum, aut cultus necessarios esse ad iustitiam Evangelii. Sed sentiendum est, quod sint res adiaphorae, quae extra casum scandali omitti possint. Apol. Aug. Conf. p. 208, 15 ff.; 211, 31: Nec habent episcopi potestatem instituendi cultus tamquam iustificantes aut necessarios ad iustificationem. . . Volunt apostoli in ecclesia Dei manere hanc libertatem, ne iudicentur ulli cultus legis aut traditionum necessarii esse, sicut in lege fuerunt necessariae ceremoniae ad tempus, ne obscuretur iustitia fidei, si iudicent homines cultus illos mereri iustificationem aut ad iustificationem necessarios esse. — [73]) Judicium M. Chemnitii de Adiaphoris, bei Schlüsselburg XIII, 709: Etiam quando traditiones loquuntur de rebus sua natura adiaphoris, si addatur opinio cultus, meriti, ne-

cessitatis, aut superstitionis alicuius, fiunt impiae et doctrinae daemoniorum. — [74]) Epistola Hamburgensium ad Melanchthonem (a. 1549), Corp. Ref. VII, 372: Veri divini cultus auctorem solum Deum facimus eumque solummodo recte et salutariter coli eo cultu, quem ipse praecipit, statuimus, ipsius cultum solius divini verbi regula metimur et caeci suis limitibus et terminis includimus praeceptis utriusque tabulae decalogi, ponimusque verum Dei cultum in fide, Dei adoratione, invocatione, glorificatione, praedicatione et explicatione verbi Dei, sacramentorum iuxta Christi mandatum administratione, precibus, hymnis, psalmis, spiritualibus cautionibus gratiarumque actionibus, in Dei timore, studio innocentiae ac virtutis et obedientia erga Dei verbum. — [75]) Die Unbestimmtheit ersieht man schon aus der so eben angeführten Stelle. Denn das Singen geistlicher Lieder ist nicht direct im Decalog vorgeschrieben, und es wäre doch eine recht mechanische Auffassung der Schrift, wollte man dasselbe etwa wegen Col. 3, 16 jedem Christen als nothwendigen Gottesdienst vorschreiben. Wenn er nun nicht singen kann? — Nachdem aber die Hamburger in solcher Weise den verus Dei cultus abgegrenzt haben, fahren sie fort: Judicamus, verum Dei cultum ornandum et gubernandum esse piis ecclesiasticis observationibus necessariamque esse ecclesiasticam εὐταξίαν ad religionis divinique cultus prorogationem et conservationem. Probamus, ut quae ad decorum, ordinem, honestatem, disciplinam et tranquillitatem spectent in ecclesiis, in gubernatione divini cultus retineantur et ubi ea sunt sublata, absque offendiculo commode restituantur ad aedificationem ecclesiae, ad amplificandam Dei laudem et alendam publicam concordiam et tranquillitatem. Mithin

sollen die observationes ecclesiasticae zwar nicht selbst zum cultus Dei gehören, wohl aber sollen sie zum Schmuck und zur Ordnung desselben dienen. Woher dies Sollen? Ists ein göttliches, dann fällt das ihm entsprechende Thun unter den Begriff des cultus; ists ein menschliches, dann hat es nach der Fassung der Hamburger mit dem Gottesdienst überhaupt nichts zu thun. Man sieht, auf diesem Wege kommt man nicht zum Ziele. — [76]) Vgl. die Anm. 71 angef. Stellen. Schon die Augsb. Conf. betont den Unterschied, art. VI: „Dass man müsse gute Werke thun, allerlei, so Gott geboten hat". — [77]) S. D. 697, 2. — [78]) Von der Stellung der Philippisten vgl. oben Anm. 12 und 17. Dagegen z. B. Brenz bei Schlüsselburg XIII, 563: Primum cum converti homines per sanam evangelii doctrinam possunt, utile est et bonum, aliquamdiu retinere Papistarum Adiaphora, propter infirmos, ne offendantur, sed per infirmitatem sanitati restituantur. Sed cum evangelium coepit potenter illucescere et infirmi, qui ad sanitatem redierunt, ferre potuerint, ut impii et insinceri abusus tollerentur et in veros et bonos usus converterentur: ibi non sunt restituendi ritus antea sublati, neque sinendum, ut adigamur eo, multo minus ferendum, ut sint laqueus conscientiae. — [79]) Expositio J 2b. Vgl. oben Anm. 12. — [80]) Eine christl. Vermahnung M. Flacii Illyr. zur Beständigkeit, vom J. 1550, C 2. — [81]) Vgl. die Synopsis antichristi Romani spiritu oris Christi revelati, Dr. Joh. Wigandi, bei Schlüsselburg XIII, 256 ff. Ausserdem „ein Brief M. F. Illyrici, welchen er dem M. Philippo selbs überantwort hat" etc. a. 1548, E 2 a. — [82]) Provocation oder Erbieten der adiaphorischen Sachen halben auf Erkenntniss und Urtheil der Kirchen, durch M.

Flac. Illyr. u. Nic. Gallum, 1553, A 4 a. — [83]) Art. Schmalc. p. 323, ed. Müller. — [84]) Vgl. Biecks dreifaches Interim, S. 380: „Dass auch hinfürder die Kirchendiener von solchen Bischöfen, die ihr Amt, wie oben gemeldet, ausrichten, auf vorgehende Präsentation der Patronen mit christlichen Ceremonien ordiniret und keiner zu den Kirchenämtern zugestattet werde, er sei denn . . . von den Bischöfen zugelassen, damit sich Niemand ungebührlich in die Kirchenämter dringe oder unordentlich einsetzen lasse". Die hier gemachte Vorbedingung war, wie nur angedeutet zu werden braucht, illusorisch. — [85]) S. D. 701, 19. — [86]) A. a. O. — [87]) S. D. 702, 24. — [88]) Hutter, Concord. conc. p. 406: „Dass nichts billig darinnen zu desideriren, allein, dass unter den Zeugnissen Dr. Lutheri auch dieses nachfolgende sollte mit allegirt oder der Leser zum Wenigsten dahin gewiesen werden, welches steht tom. Jen. 3. im Büchlein: Bericht von beider Gestalt des Sacraments, aufs Bischofs von Meissen Mandat, p. 524, vel 54 unter dem Titel: Bedenken, was man von Ceremonien ingemein und insonderheit von Mitteldingen halten soll". Was die andern Aeusserungen Luthers anlangt, vom Jahre 1530, auf welche die C. F. verweist, und die „in tom. 5. Jen. deutsch" zu finden sein sollen, so kann man, da der Ort nicht näher angegeben wird, zweifelhaft sein, welche darunter gemeint sind. Jedenfalls, da der lat. Text sagt: extant quaedam ab ipso anno Domini 1530 exarata, haben wir dabei nicht an eine einzelne Stelle zu denken, sondern an diejenigen Aeusserungen Luthers überhaupt, zu denen ihm die Vergleichsverhandlungen während des Augsburger Reichstages Anlass gaben, und welche allerdings sehr passend auf die interimistischen Transactionen angewendet wer-

den konnten. In den Theses de Adiaphorismo theologorum ducis Saxoniae, bei Schlüsselburg XIII, 458 ff., vgl. p. 493, 494, auch im Colloqu. Altenb., ed. in 4. fol. 589, werden insbes. zwei Briefe Luthers vom J. 1530 angezogen, an Lazarus Spengler, vom 28. August, und an Just. Jonas, vom 20. Sept., de Wette IV, 158, 169, beide ihrem Inhalte nach geeignet, als Zeugnisse Luthers gegen die interimistischen Verirrungen angeführt zu werden. So dass die Vermuthung nahe liegt, dass die Bergischen Väter an diese Briefe dachten, zumal die Formulirung der ganzen Stelle „So hat auch Dr. Luther — zu finden", wie aus Semler, Abdruck des Torg. Buches, S. 279, Anm. 234 zu ersehen, sächsischen Ursprungs ist. Doch könnte man ausserdem noch an das Bedenken Luthers vom 13. Juli 1530, bei de Wette IV, 92, erinnern, wo auf die Frage, „ob man etliche äusserliche Weise in den Kirchen sollte wieder anrichten, auf dass eine Vergleichung sei allenthalben..., oder ob man vest soll halten über der christlichen Freiheit", geantwortet wird: „Wo man der Hauptsachen nicht einig wird, was hilfts von diesen schweifenden Sachen viel geben oder nehmen? Würde man aber in der Hauptsachen einig, so wollten wir in diesen schweifenden Sachen weichen, leiden, thun, was wir sollen und sie wollen. Dann wo Christus das Seine erhält, wollen wir das Unsere gern um seinetwillen fahren lassen". — 89) Luthers Bericht an einen guten Freund von beider Gestalt des Sacraments, 1528, Erl. Ausg. XXX, 387 ff. — 90) A. a. O. 401 ff. Wir kommen hierauf später zurück. 91) S. D. 697, 3; 699, 10. — 92) Expositio Ll1 1a: Sed tempus confessionis fuit, inquiunt. Quasi non fuerit tempus confessionis totum a mutata et emendata religione tempus et non exegerint confessionem omnes de

religione indictae et institutae collocutiones, cum ad reddendam rationem fidei et doctrinae auctoritate imperatoris toties theologi nostri evocati fuerunt. An mutato dominio in his terris oportuit fieri et conditionem aliam profitentium causam fidei, et mutari causam ipsam, sententias et pia consilia, et dici et doceri alia, quam dicta fuerant ante mutationem, cum fiducia praesidii et defensionis augere animos poterat? An exuerunt tam subito naturam suam ἀδιάφορα partibus edendae confessionis devolutis in principem Mauritium, et desierunt illa esse, quae adhuc paulo ante fuerant, reliquis principibus sese ad concessionem eorundem offerentibus? Diese Frage war allerdings zu bejahen, nicht blos um der zweideutigen Haltung willen, die Kurfürst Moritz überhaupt einnahm, sondern auch wegen seines Verhältnisses zum Kaiser bei dessen nicht zu verkennenden Plänen. — [93]) Endlicher Bericht der Theologen von Leipzig und Wittenberg Vv 3 a: „Bekennen heisset die nöthige Lehre, so von Gott offenbaret und alle nothwendige Artikel in derselben verfasset frei und ohne Scheu, auch mit Gefahr Leibs und Gutes, vor aller Welt und Jedermänniglich, der Rechenschaft des Glaubens begehrt, nach seinem Stand und Beruf reden, schreiben und öffentlich von sich lauten lassen. Nu sind aber die Adiaphora nicht in Gottes Wort geboten, denn sonst wären es weder traditiones humanae noch Mitteldinge, sondern sind allein um guter Ordnung willen von Menschen in der Kirche gestiftet, derwegen kann ja die Bekenntniss nicht stehen auf Annehmung oder Unterlassung der Adiaphora, es geschehe zur Zeit der Verfolgung oder sonsten zu anderer Gelegenheit, wofern anders wissentlich und fürsätzlich kein Aergerniss damit gegeben, noch der abergläubische Wahn vom Verdienst der Gerechtigkeit

vor Gott und von Gottesdienst daran gehängt und die Gewissen mit der Nothwendigkeit äusserlicher Ceremonien nicht verstrickt werden". Aber eben dies Letzte, richtig verstanden und angewendet, hebt das Erste auf. Vgl. auch Expositio J 1 b. — [94]) Brenz de Adiaphoris, bei Schlüsselburg XIII, 562. — [95]) Judicium Martini Chemnitii de Adiaphoris, Schlüsselburg XIII, 711 ff.: Nostri ut ostenderent, se non petulantia quadam quaerere dissensiones non necessarias, nec de ritibus adiaphoris libidine dissentiendi aut studio innovationis tantum pugnare, saepe in multis conventibus testati sunt, si evangelii puritas nobis relinquatur et conscientiae non onerentur laqueis necessitatis vel superstitiosis et impiis opinionibus, se de ritibus sua natura adiaphoris non pugnaturos . . . Ex his igitur quaestionibus non sunt ortae proximorum aliquot annorum controversiae de rebus adiaphoris, sed status controversiae hic est: Certum est, deliberationes de Adiaphoris ortas fuisse ex proposita formula interreligionis Augustanae, et propterea susceptas fuisse, quia liber ille inter cetera flagitabat etiam restitutionem et conformitatem rituum omnium, qui sub Papatu usitati sunt. Certum est et hoc, quo consilio et in quem finem, insidiosa specie moderationis, liber iste propositus fuerit. Chemnitz zeigt diese Absicht aus mehren Stellen dieses Interims und fährt dann fort: Haec est atrox damnatio nostrae doctrinae et sonora professio, per Interim quaeri exstirpationem doctrinae evangelicae et restitutionem regni Antichristi: proposita igitur et flagitata sunt Adiaphora . . . non iure caritatis, non obsequio fraternitatis, nec ordinis, decori aut disciplinae causa, ut essent adminicula aut retinacula verae pietatis et sanae doctrinae, sed ut restitutione profiteremur, nos omissione et abrogatione gra-

viter peccasse. Item, quia sana doctrina, cuius summa in Aug. conf. comprehensa est, videbatur in piorum animis altius radices egisse, quam ut uno impetu subito posset evelli: flagitata est insidiosa moderationis specie conformitas in ritibus adiaphoricis, ut ita via praepararetur, qua languefactis primum animis plenior sequeretur accessio eorum, quae de mutatione doctrinae in libro Interim proposita sunt; et ita tandem per mox secuturum Tridentinum concilium, ad cuius decreta et probanda et servanda nostri ante cognitionem causae se obligare debebant, penitus extingueretur et exstirparetur doctrina Augustanae confessionis, et regnum Antichristi romani cum omnibus abominationibus in integrum restitueretur: denn das heisset zur Mässigung und wahrem Verstand richten in relatione imperatoris. Quaestio iam est: an in hoc tali casu salva fide et bona conscientia in Adiaphoris aliquid debuerit aut potuerit concedi adversariis, qui diserte profitebantur, se tunc et quidem hac postulatione quaerere abolitionem verae doctrinae et restitutionem omnium abominationum regni pontificii. Vgl. p. 717. — 96) S. D. 699, 12. — 97) Brenz de Adiaphoris, bei Schlüsselburg XIII, 563: Ita circumcisio est Adiaphoron, quod fieri vel omitti potest. Fieri tamen potest et debet, cum conditio eius sua natura bona est, veluti cum proximo aliqua inde potest existere utilitas, qua regnum Christi amplificatur, tum vero bonum est opus et mandatum, quia dilectio christiana, quae circumcisioni adhaeret, sua natura est bonum opus. Et proinde Paulus circumcidit Timotheum, Act. 16. Dagegen weigerte er sich, den Titus beschneiden zu lassen, weil in diesem Falle die evang. Lehre Schaden gelitten hätte. — 98) Flacius de veris et falsis Adiaphoris, Schlüsselburg XIII, 215. — 99) S. D. 698, 5, vgl. mit 700, 14. —

[100]) S. D. 700, 16. Flacius, de veris et falsis Adiaphoris, a. a. O. p. 217: Oportet etiam respicere, quo animo nobis adversarii talia proponant, item, quo tum ipsi, tum et alii nostrum factum accipiant, quod clarissime ex 1 Cor. 10. probari potest, cum inquit: quid igitur dico idolum aut idolothyton esse aliquid etc., quasi diceret: scio idolothyta comedere esse mere Adiaphoron, sed oportet te respicere etiam, quid ipsi ethnici de suis sacris et de tua comestione sentiant, item imbecilles fratres. — [101]) Chemnitz, iudicium de Adiaphoris, bei Schlüsselburg XIII, 717: Quaestio est, quando opinio eius, qui praecipit, imponit et flagitat Adiaphora, impia et mala est, quando receptio et observatio ab adversariis ita accipitur et intelligitur, quasi sit inclinatio a confessione verae doctrinae. Item, quando imbecilles et infirmi offenduntur et languefiunt, licet opinio eorum, qui recipiunt et usurpant Adiaphora, non sit mala... Habemus autem de hoc casu in verbo Dei certam et expressam normam diiudicationis. Folgt nun der im Texte mitgetheilte Fall mit Petrus. — [102]) Vgl. den Bericht der Theologen auf dem Convent zu Pegau, Ende August 1548, in der Expositio Nn 3 b: Hactenus fidelem operam dedimus ad quarundam necessariarum rerum explicationem. Alii approbent, recipiant, repudient pro sua quisque intelligentia, arbitrio et rationibus, nos nemini quidquam praescribimus, sed nostram sententiam simpliciter edimus. — [103]) Entschuldigung M. Flacii Illyrici an die Universität Wittenberg, der Mitteldinge halben, 1549, F 3 a, H 3 a. — [104]) Vgl. Anm. 8. — [105]) Expositio Jii 3 b. Ich will die Stelle vollständig mittheilen, da es in der That nöthig ist, sie schwarz auf weiss vor sich zu haben, um das Unglaubliche einer solchen sich selbst persiflirenden Ver-

theidigungsweise zu glauben. De festo corporis Christi, ut vocatum est, quod inter dies festos consignarant postremo ii, qui et digesserunt ordine capita rituum et de singulis sunt sciscitati, eo libentius assensere, ut eo die de horribilibus abusibus et prophanationibus sanctissimae coenae dominicae in circumgestatione et adoratione panis, cuius tetrae idololotriae nervos stabiliunt censores nostri (die Lutheraner, vgl. de coena S. Bd. III, 33), populus commonefieret et doceretur. Imo ut hoc festum esset velut Enceniorum festum, quo de repurgato templo, id est, de liberatis ecclesiis nostris ab Idolo Maozim, quod autoritate Pontificum in Dei locum collocatum et a superstitiosa multitudine divinis honoribus atque adoratione cultum tot annis sanctum locum tyrannice tenuit et blaspheme polluit ac prophanavit: De hoc ergo beneficio et reddito ecclesiae vero et integro coenae dominicae usu ut seriae et ardentes Deo gratiae agerentur et peteretur huius beneficii conservatio. — [106]) Flacius de veris et falsis Adiaphoris, a. a. O. 217. Vorher die bemerkenswerthe Aeusserung: Nec satis est, quod Adiaphoristae sibi bonum propositum somniant in istis mutationibus. Vix enim quisquam unquam abnegavit Christum, quin apud semet ipsum nescio quas plausibiles sui facti interpretationes fingeret, ut sic tum suam conscientiam, tum Deum deciperet. — [107]) Heppe III, Beil. S. 42: „So trage auch solche Heuchelei, welche an ihr selbst eine grosse Sünde ist, ein zwiefaches Aergerniss auf ihr. Dass die Feinde Gotts Worts in ihrem Irrthum gestärkt, wenn sie sehen, dass man anfahet, sich wieder zu ihnen zu neigen, und hinwiederum die Gutherzigen werden in grossen Zweifel ihres rechten Glaubens gesetzt, als sollte man in Abschaffung des päpstlichen Gräuls unrecht gethan haben.

Dieweil sonderlich das gemeine Volk mehr auf dies äusserliche Wesen, denn auf die Lehr und den Gottesdienst selbst Achtung giebt". — [108]) Dies sind die beiden Stücke, auf welche die C. F. sich beruft, S. D. 697, 3; 700, 14: „Denn es ist hier nicht mehr um die äusserlichen Mitteldinge zu thun, welche ihrer Natur und Wesen nach für sich selbst frei sein und bleiben . . ., sondern es ist erstlich zu thun um den hohen Artikel unsers christlichen Glaubens, wie der Apostel zeuget, auf dass die Wahrheit des Evangelii bestehe Desgleichen (15) ists auch zu thun um den Artikel der christlichen Freiheit" u. s. w. — [109]) Flacius de veris et falsis Adiaphoris, a. a. O. 213. — [110]) Entschuldigung M. Flacii Illyrici, geschrieben an die Universität zu Wittenberg, der Mitteldinge halben, 1549, K 3 b. Vgl. auch die das Jahr darauf veröffentlichte Schrift: Ein christliche Vermahnung M. M. Flacii Ill. zur Beständigkeit, D 1 a, wo der Vergleich mit dem Keil ausgeführt wird, der „vorn ganz dünn ist, aber der folgenden Dickheit einen Zugang macht". — [111]) Explicatio generalis sententiae, quod e duobus malis minus sit eligendum, per D. M. Joach. Westphalum, bei Schlüsselburg XIII, 249 ff. — [112]) Flacius de veris et falsis Adiaphoris, a. a. O. S. 226 ff. Wir haben im Texte nur die hauptsächlichsten Gedanken der trefflichen Ausführung wiedergegeben, und auch diese kürzer zusammengezogen. Vgl. auch die Entschuldigung M. Flacii Illyrici, geschrieben an die Universität Wittenberg, G 1 a ff. Brenz an Melanchthon, Anfang 1549, Corp. Ref. VII, 290: Quare si ecclesia et pii ministri non possunt alia ratione, quam cum contumelia piae doctrinae servari, commendemus eos Christo filio Dei; huic erunt curae; nos interea feramus patienter

nostrum exilium et exspectemus Dominum. — [113]) Expositio K 1 a: Non orta sunt a theologis consilia de mutatione rituum. Sed cesserunt hi principi volenti declarare imperatori obedientiam in iis rebus, quibus salva religione et pietate ad Deum praestari poterat, et cesserunt propter gravissimas causas. Rr 2 a: Cum igitur nostri ex sacris literis Caesari et Magistratui omnem legitimam obedientiam deberi intelligerent, hoc sibi agendum viderunt, ut ipsi cupide obedirent et aliis, ut idem facerent, hortatores essent. Neque ullo modo sibi committendum esse, ut ulla in parte inobedientiae ab ipsis causa introduceretur, et multo etiam magis cavendum, ne ipsorum culpa et principes nostri et terrae atque subditi horum non necessariis de causis ulla in damna aut pericula coniicerentur, quaevis potius exilia et mortem ipsam minus intoleranda statuentes, quam tanti facinoris veram accusationem. Vgl. Ss 2 b. — [114]) Eine christliche Vermahnung M. Flacii Illyr. zur Beständigkeit, 1550, F 2 a ff. — [115]) Ebendas. G 1 a. — [116]) A. a. O. — [117]) Responsio M. Nic. Galli et M. Flacii Ill. ad quorundam Misnensium concionatorum literas, de quaestione, an potius cedere, quam lineam vestem induere debeant, Schlüsselburg XIII, 642. Vgl. ausser der im Text angeführten Stelle noch diese: Prorsus non pie faciunt pastores, quod lupo iubente a grege discedunt, si vident suam discessionem in damnum ovium veraeque pietatis et non tantum privatum cedere. Impie illud magistratus mandat et ipsi non pie parent. Permaneant igitur in docendo vel invito tyranno, ut apostoli fecerunt, patiantur aliquid pro lege et grege et cum prorsus extrema imminere vident, aut cum eos ipse grex ferre non vult, nunc demum sequantur regulam Christi: excutite pulverem. — [118]) Eine Ver-

mahnung zur Beständigkeit im Bekenntniss der Wahrheit, Kreuz und Gebet, durch M. Flacium Illyr., o. J. (von der Anm. 114 angef. Schrift zu unterscheiden) D 4 a. — [119]) Responsio Galli et Flacii (vgl. Anm. 117), Schlüsselburg XIII, 643. — [120]) Eine christliche Vermahnung M. Flacii G 1 a ff. Flacius setzt hinzu, und zeigt an dem Beispiele des Valens, dass die Kirche oft durch solche christliche Beständigkeit das gottlose Vornehmen der Tyrannen zerbrochen habe. — [121]) Eine Vermahnung zur Beständigkeit durch M. Flacium Ill. D 4 b. Vgl. Luthers Bericht an einen guten Freund von beider Gestalt des Sacraments, WW. Erl. A. XXX, 405: „Und ob die Obrigkeit wollt fürgeben, es wäre nütze und noth, dass du solchen unchristlichen Gehorsam hieltest, die Andern deste bass zu drücken, denn damit wollte sie suchen, Aufruhr zu verkommen und deste stiller Friede haben im Lande: das ist nichts denn ein falscher Tuck und böser Griff, und sollt also dazu sagen: es ist unmöglich, dass Aufruhr kommen sollt, wo weltliche Obrigkeit Gehorsam hat in den Stücken, da sie zu gebieten hat als über Leib und Gut. Denn wer mit Faust und Fuss, ja mit Leib und Gut unterthänig ist und also zu thun lehret, womit will der Aufruhr anrichten? Und was kann oder will eine Obrigkeit mehr von demselbigen haben oder fordern? Ja sollt du sagen, das Widerspiel ist wahr, dass nicht die Unterthanen, sondern die Obrigkeit Aufruhr sucht und anrichtet und Ursachen dazu giebt, damit, dass sie nicht ihr begnügen lässt, so die Unterthanen gehorsam sind mit Leib und Gut, und nicht bleibt in dem Ziel und Mass, das ihr auf Erden von Gott gesetzt ist, sondern fähret über Gott, ja tobet wider Gott, und will Gehorsam und Macht im Himmel, das

ist, im Gewissen haben, will Gott gleich sein und regieren, da Gott allein zu regieren hat. Siehe, das ist die rechte Ursache zum Aufruhr, ja weil sie so frevelich nicht allein Gott selbs ungehorsam sind, sondern wider Gott streiten und weiter wollen regieren, denn ihnen befohlen ist, was wäre es Wunder, dass Gott nicht allein Aufruhr verhängt, sondern alles Unglück dazu über sie schickt". — [122]) Entschuldigung M. Flacii Illyrici F 2 a. — [123]) Vgl. den Abdruck des Leipziger Interims bei Bieck, dreifaches Interim, S. 385: „Item, dass man sich am Freitage, Sonnabend, auch in der Fasten Fleischessens enthalte, und dass solches als eine äusserliche Ordnung auf der kaiserlichen Majestät Befehl gehalten werde". Vgl. Expositio Zz 4 a, Ddd 1 b u. a. — [124]) Luther a. a. O. XXX, 403. Man behalte im Auge, dass es sich genau um solche Dinge handelt, die bei dem Interim in Frage kamen, vgl. S. 404: „Wiederum wo deine Obrigkeit schalken wollt und nicht einfältiger Meinung solchen Dienst von dir fordern, sondern wollt mit falschen freundlichen Worten solchen Dienst der Meinung von dir haben, dass sie durch dein Exempel und Dienst die Andren deste bass drücken und dämpfen möge, des Papstes Tyrannei und Menschen Gebot zu stärken, die Gewissen zu bestricken oder in Stricken zu behalten; siehe, hier wird deine Freiheit nicht gefordert zu deiner Obrigkeit Nutz oder Besserung, sondern zum Muthwillen und zu Schaden und Verderben der Andern deiner Nächsten und zu stärken den Papst in seinen Gräueln, und kurzum zu dienen dem Teufel. Darum kannst du hier nicht gehorsam sein ohne Verleugnung christlicher Freiheit, welche doch ein Artikel des Glaubens ist durch Christi Blut erworben und bestätigt". — [125]) Der Theologen

Bedenken oder . . . Beschluss des Landtags zu Leipzig, mit einer Vorrede und Scholien, durch Nic. Gallum und M. Flacium Illyricum, 1550, J 1 b. Wider den schnöden Teufel, der sich jetzt abermals in einen Engel des Lichts verkleidet hat, das ist, wider das neue Interim, durch Carolum Azariam Gotsburgensem (Flacius), 1549, C 1 b. — [126]) S. D. 703, 29. Vgl. Heppe, der Text der C. F. 189, Anm. 77. — [127]) Epistola Phil. Melanchthonis, in qua respondetur Flacio Illyrico, vom 1. Oct. 1549, Corp. Ref. VII, 479. — [128]) Responsio M. Nic. Galli et M. Flacii Illyrici ad quorundam Misnensium concionatorum literas de quaestione, an potius cedere, quam lineam vestem induere debeant, Schlüsselburg XIII, 640 ff. — [129]) Eine christliche Vermahnung zur Beständigkeit M. Matth. Flacii Illyr. D 1 b. — [130]) Wir haben die wesentlichen Gedanken der Responsio Galli et Flacii, a. a. O. S. 645 ff., zusammengefasst. — [131]) Flacius, de veris et falsis Adiaphoris, bei Schlüsselburg XIII, 176 ff. — [132]) S. D. 699, 9; vgl. 700, 12. — [133]) Expositio K 2 b: Addiderunt etiam diserte, se hac sententia consulere imbecillioribus, non statuere modum zelo confirmatiorum et robustiorum, si qui essent, qui experiri adversationes suo loco et suo cum periculo, non alieno, quam cedere mallent ferendo servitutem non impiam, quod tamen hactenus ore magis quam re declararunt censores nostri, quorum tantum fuit robur animi, ut ingruente tempestate episcopatus et functiones desererent quaererentque receptus et latebras etc. — [134]) Expositio Ss 1 a: Quod si etiam bonos aliquos, qui infirmiores essent, ea res offensura esset, qui de christiana libertate non essent recte edocti (!), facile tamen voce doctrinae publicae et

concionatorum explicationibus omnis scandali periculum averti posse, et bonos viros tales, si doctrinam sanam atque integram cognoscerent, usu postea assueturos, ut ferrent caetera. Et multo minus scandali hanc talem mutationem talibus hominibus allaturam credibile esse, quam peperisset apud multos superioribus annis multarum non inutilium rerum temeraria minimeque necessaria abrogatio, quae scandala potius ii, qui scandali nomen intenderent, in mentem sibi revocare deberent, quam de eo scandalo disputare, quod moveretur, si ab iis ritibus, quos pro suo arbitrio (etiam contra M. Lutheri sententiam et confessionem editam) aliqui constituerunt, recederetur. — [135]) S. D. 699, 9. — [136]) S. D. 699, 11 u. 12. — [137]) Flacius de veris et falsis Adiaphoris, Schlüsselburg XIII, 240 ff. Vgl. Judicium Mart. Chemnitii de Adiaphoris, Schlüsselburg XIII, 719.— [138]) S. D. 699, 10. — [139]) S. D. 699, 9 vgl. mit 10. — [140]) S. D. 703, 25.

XI.

De aeterna praedestinatione et electione Dei.

So schwierig auch die dogmatische Frage über „die ewige Versehung und Wahl Gottes“ an sich betrachtet sein möge, und so wenig selbst nur die Untersuchungen über die hierauf bezügliche Schriftlehre dermalen zu einem befriedigenden Abschluss gediehen sind, so dürfte doch oder sollte wenigstens das dogmatisch-historische Urtheil über die Stellung der evangelischen, insbesondere der lutherischen Theologie des 16. Jhh. zu jenem Lehrstück wesentlichen Schwankungen nicht ferner ausgesetzt sein. Eben dies, was der gegenwärtigen dogmatischen Theologie, wenn sie ihre Aufgaben versteht, es unmöglich macht, sich bei den Ergebnissen der reformatorischen und der ihr angeschlossenen Theologie zu beruhigen, die historische Begrenzung ihres Verständnisses, erleichtert wiederum den Abschluss des geschichtlichen Urtheils und führt uns von selbst auf

den richtigen Weg der dogmatischen Entwickelung, die es vermag wirklich vorwärts zu kommen dadurch dass sie die historischen Ergebnisse weder verabsolutirt noch ignorirt. Es ist eine Thatsache, welche man dermalen hoffentlich aussprechen kann, ohne immer von Neuem gegen Missverständnisse sich verwahren zu müssen, dass Luther von dem Dogma der unbedingten Prädestination ausgehend durch die Macht der evangelischen Wahrheit, der er sich rückhaltlos hingab, zwar genöthigt ward, diese Lehre allmählich zurücktreten zu lassen und zur Setzung der Universalität des Heils und der Selbstentscheidung des christlichen Subjects hinzulenken, dass aber dieser Process vielmehr ein solcher des Lebens als der theologisch vermittelten Erkenntniss war, und die wissenschaftliche Verhältnissstellung der für die Erkenntniss schwer zu einigenden Wahrheitselemente unvollzogen blieb. Es ist ferner eine Thatsache, worüber jetzt wenigstens unter denen keine wesentliche Differenz mehr sein sollte, welche auf Grund ihrer evangelischen Erfahrung vesthalten an der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden durch den Glauben, dass Melanchthon, ebenso wie Luther beginnend mit der absoluten Prädestination und in ähnlicher Weise wie dieser zur Annahme der schriftmässigen Universalität der Gnade und erfahrungsmässigen Selbstentscheidung des Subjects hinübergedrängt, vermöge seiner reflectirend verständigen Natur das theologische Problem durch Herbeiziehung des Synergis-

mus zwar für den Verstand befriedigend löste, aber durch eben diese Lösung dem Lebensbestande des evangelischen Glaubens nicht gerecht wurde und das evangelische Interesse an seiner empfindlichsten Stelle verletzte. Es ist endlich eine Thatsache, welche allerdings, wie es scheint, gegenwärtig noch am Meisten der Verständigung bedarf, dass die lutherische Theologie des 16. Jhh., abgesehen von der Schwierigkeit der Sache an sich, gerade deswegen in mannigfaltigen Schwankungen und Unklarheiten sich bewegte, weil die irrige Entwickelung der Lehre durch Melanchthon und seine Schule sie abhielt, auf dem Wege Luthers vorwärts zu gehen, sie vielmehr nicht selten auf den Anfang dieses Weges zurückwarf. Und doch zeigte, was die Misslichkeit der Lage nothwendig noch erhöhte, die Gestaltung des Dogmas von der Prädestination in der reformirten Kirche die Unmöglichkeit, es bei jenem Anfange bewenden zu lassen.

Bei dieser Lage der Dinge ist es bemerkenswerth und bedarf der Erklärung, dass die Lehre „von der ewigen Versehung und Wahl Gottes“ keineswegs unter den Differenzpuncten sich befand, welche in erster Linie eine bekenntnissmässige Entscheidung nothwendig machten. Andreä in seinen „sechs Predigten“ sah sich nicht veranlasst, die Prädestinationsfrage in den Kreis der zu erledigenden Controversen hineinzuziehen, und die Schwäbische Concordie, welche es zuerst thut, beginnt den Artikel mit

Worten der Verständigung, die in die späteren Bekenntnissformeln wesentlich unverändert übergingen, aus welchem Grunde, wiewohl unter den Theologen Augsburgischer Confession kein öffentlicher ärgerlicher Zwiespalt von der ewigen Wahl der Kinder Gottes vorgefallen, man es doch für nöthig gehalten habe, eine Erklärung dieses Lehrstücks in das Bekenntniss aufzunehmen[1]). Man berief sich, um die Aufnahme zu rechtfertigen, einmal darauf, dass dieser Artikel an andern Orten — reformirten — in ganz beschwerlichen Streit gezogen, sodann aber darauf, dass auch bei den Unseren etwas davon geregt worden sei, darzu von den Theologen nicht allewege gleiche Reden geführet[2]). Man sieht, die Strassburger Zwistigkeiten zwischen Hieronymus Zanchi und Johannes Marbach[3]) während der Jahre 1561—63, auf welche hiermit vornehmlich hingedeutet wird, erschienen, nach dem Zusammenhange, in dem sich diese Hindeutung findet, und nach dem Ausdruck der letzteren zu schliessen, den Confessoren nicht als sonderlich bedeutend: und in der That möchte es sehr zu bezweifeln sein, ob überall in Strassburg die Controverse über die Prädestination zum Ausbruch gekommen wäre, wenn nicht zugleich klarere und anerkanntere Differenzpuncte der reformirten und der lutherischen Doctrin die Geister widereinander entzündet hätten[4]). Konnte sich doch Zanchi mit seiner Calvinischen Prädestinationslehre, wie es schien, auf Luther selbst be-

rufen[5]); waren doch gar manche angesehene lutherische Theologen, wie Flacius, Brenz, Wigand, Amsdorf u. A. streng prädestinatianisch gesinnt[6]); hatte doch derselbe Hesshus, welcher im J. 1560 unter andern reformirten Häresien auch das Calvinische Dogma von der Prädestination angriff, kurz darauf im Kampfe wider die Synergisten die Particularität der Heilsanbietung von Neuem gelehrt[7]). Auch die Urtheile reformirter und lutherischer Theologen, welche nach Beendigung des Strassburger Conflictes über denselben verlauteten, beweisen, dass man sich in dem Puncte der Prädestination nicht ebenso geschieden wusste, wie etwa in dem vom Abendmahle, und die wirklich vorhandene, aber zum guten Theile noch unbewusste Differenz trat wesentlich nur bei der Frage nach der Unverlierbarkeit des wahrhaften Glaubens und in der entweder apriorischen oder aposteriorischen Behandlungsweise des Dogmas hervor[8]).

Gerade die Strassburger Concordienformel vom J. 1563, das Ergebniss des zwischen Zanchi und Marbach stattgefundenen Streites, ihrem Inhalte nach vielfach massgebend für die Gestaltung der Lehre in unserm Artikel, zeigt trotz ihrer charakteristisch lutherischen Haltung, oder auch wegen derselben, wie es kam, dass die Verständigung über das Dogma von der Prädestination gegenüber der Calvinischen Auffassung nicht zu den nächsten und wesentlichsten Interessen bei der Veststellung des

Bekenntnisses gehörte. Alles was geschrieben ist, so beginnt sie mit Röm. 15, 4, das ist uns zur Lehre geschrieben, auf dass wir durch Geduld und Trost der Schrift Hoffnung haben. Daher ist jegliche Lehrweise sowohl in der Schule als in der Kirche nach dieser apostolischen Regel so einzurichten, dass sie weder mit der Lehre von der Busse zu streiten noch den geängstigten Gewissen ihren Trost und ihre Hoffnung zu nehmen scheine[9]). Mit dieser principiellen Stellung zu der dogmatischen Frage von der Prädestination überhaupt, die recht eigentlich den Mittelpunct des evangelischen Glaubens und Lebens zu ihrem Standort nahm, war der Behandlung jener Frage von vornherein ihre Richtung angewiesen, und wer da weiss, wie viel bei wissenschaftlichen Problemen darauf ankommt, den rechten Ausgangspunct für ihre Lösung zu finden, der wird nicht der Meinung sein, dass der Gewinn solch eines Standortes nur der war, dem Auge die Schwierigkeiten des Problems zum guten Theile zu verhüllen. Man forderte diese Betrachtungsweise nicht blos für die kirchliche Praxis, sondern ebenso für die Schule, für die wissenschaftliche Discussion, und war damit über die durchaus bedenkliche, aber nicht blos in reformirten, sondern auch in lutherischen Kreisen vorhandene Meinung hinweggekommen, als gelte in der Theorie eine andere Regel der Beurtheilung als im practischen Unterrichte und habe der letztere Ursache, gewisse Dinge zuzudecken, welche theoretisch gewiss, aber

nicht erbaulich seien[10]). Denn das ist eine schlechte Theorie, von der man zuzugeben genöthigt ist, sie lasse sich nicht in die Praxis übersetzen, zumal in der Theologie — in der Regel ein Beweis, dass man, statt mit realen Factoren zu operiren, diese bei Seite lässt und dafür mit abstracten Gedanken rechnet, die in ihrem Verfolge die Thatsachen gefährden. Aber allerdings war es nun möglich, von jenem evangelischen Gesichtspuncte aus einstweilen gewisse Thatsachen vestzuhalten, die für das evangelische Bewusstsein wesentlich sind, ohne vorderhand weiter von da aus in das Problem einzudringen, und da jene Thatsachen auch nach reformirter Doctrin ihre Geltung behalten sollten, obwohl sie dieselbe im Grunde von der Theorie aus angesehen nur theilweis oder gar nicht behalten konnten, so war es ferner möglich, eine Formel aufzustellen, von der Calvin seinerseits sagen konnte, sie läugne die Prädestination nicht, decke aber einen Schleier darüber[11]).

Gemäss dem bezeichneten Ausgangspuncte der Strassburger Concordienformel ergab sich ihr ein zwiefaches Ziel jedweder Behandlung der Prädestinationslehre, einmal, dass die alleinige Gnade Gottes, durch welche wir die Rechtfertigung empfangen, aufrecht erhalten werde gegenüber den natürlichen Kräften und dem freien Willen des Menschen, und sodann, als Folge dieses ersten, dass in Zeiten der Anfechtung und des Kampfes zwischen Fleisch und

Geist das geängstigte Gewissen darin seinen Trost finde, es stehe das Heil nicht in eigner, sondern in Christi Hand, nach dem Worte der Schrift: meine Schafe wird Niemand aus meiner Hand reissen[12]). Es würde aber trotz des ersten das zweite nicht erreicht werden können, wenn nicht die Verheissungen Gottes, mit welchen er seine Gnade anbietet, den Charakter der Universalität trügen, so dass Niemand sich selbst davon ausschliessen, sondern ein Jeder sein Gewissen mit diesen und ähnlichen Verheissungen trösten soll: so wahr ich lebe, ich will nicht den Tod des Sünders, oder kommt her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid[13]). Insofern der göttliche Wille, dem jene Verheissungen entstammen, in Christo geoffenbart worden ist, sollen die erschrockenen Gewissen die ewige Prädestination Gottes, welche auf die Auserwählten sich bezieht, in Christo ansehen, welcher alle Sünder zu sich ruft — denn ausser Christo angesehen ist sie ein Abgrund und führt in die Tiefe der Hölle[14]). Allerdings aber, wenn schon Christus für die Sünden der ganzen Welt gestorben ist, und obgleich Gott Alle zu sich ruft, und zwar nach seiner unendlichen Güte ernstlich ruft, empfangen dem ewigen im Evangelio geoffenbarten Willen Gottes gemäss die göttliche Gnade und das ewige Leben nur so viele ihrer an Christum glauben, und der Glaube, womit wir diese Allen schlechthin dargebotene und verheissene Gnade empfangen, ist ein umsonst verliehenes, lediglich der

göttlichen Barmherzigkeit ohne alle Rücksicht auf unsre Werke zu verdankendes Geschenk Gottes[15]). So erhebt sich nun freilich die Frage, weshalb diese Gabe des Glaubens von Gott trotz seiner ernstlichen Berufung Aller nicht Allen wirklich verliehen wird — das ist ein Geheimniss, der menschlichen Vernunft unerforschlich, Gott allein bekannt[16]). Nur ein Zwiefaches ist gewiss, zunächst dieses, dass wenn Gott den Willen und Weg des Sünders nicht allezeit hindert, sondern lässt ihn in den Sünden beharren, er darum doch die Sünde, deren Urheber vielmehr der Teufel ist, nicht will, sondern hasst; sodann jenes, dass wenn es auch einen verborgenen Willen Gottes giebt, den wir nicht ergründen können, derselbe doch dem in Christo geoffenbarten, auf welchen alle Menschen hingewiesen werden, nicht widerspricht[17]). Mit diesem Zwiefachen und insbesondere mit dem Letzteren ist die Möglichkeit abgeschnitten, dass ein um sein Heil besorgtes Gewissen aus der Thatsache, dass nicht Allen von Gott der Glaube verliehen wird, und aus der andern Thatsache, dass es einen geheimen und unerforschlichen Willen Gottes giebt, zur Ungewissheit über den Gnadenwillen Gottes gegen sich und damit um den Trost komme, welcher in den allgemeinen und ernstlichen Verheissungen Gottes gelegen ist. Keiner, der etwa vom Satan und von seinem Fleische betrogen mit vielen Sünden sich befleckt hat, soll thörichter Weise daraus schliessen, er sei ein Gefäss des Zornes von Gott zum Untergange

gebildet und vorherbereitet, sondern er erwäge vielmehr das Wort des Apostels: so Jemand sich von solchen reinigt, der wird ein geheiligtes Gefäss sein zu Ehren, dem Herrn bräuchlich und zu allem guten Werke bereitet[18]). Und hinwiederum mag um der Gnade der Erwählung willen, die er in sich empfindet, Niemand sich solchergestalt schmeicheln, dass er in Sünden und Verbrechen wider das Gewissen sich stürze, sondern er habe die Ermahnungen des Apostels jederzeit vor Augen: so ihr nach dem Fleische lebet, so werdet ihr sterben, Röm. 8; und ferner: lasset euch nicht irren, weder Hurer, noch Götzendiener u. s. f. werden das Reich Gottes ererben, 1 Cor. 6, Gal. 5. Dahin gehört auch das Wort des Apostels: wer sich dünket, er stehe, sehe zu, dass er nicht falle, 1 Cor. 10; und wiederum: es herrsche also die Sünde nicht in eurem sterblichen Leibe, dass ihr seinen Lüsten gehorchet, Röm. 6. Denn die den Lüsten gehorchen, stossen den Glauben, welcher die wahre und einzige Zuversicht ist auf die durch Christum und in Christo verheissene Barmherzigkeit Gottes, von sich, verlieren den heiligen Geist und bleiben so lange unter der Herrschaft der Sünde und Gottes Zorn, bis sie Busse thun und durch Christi Geist wieder aufgerichtet werden[19]).

Zanchi unterschrieb jene Formel nur mit einer zweideutig gefassten Restriction[20]), und wenn nun allerdings der principielle Standpunct, von welchem aus in derselben das Dogma von der Prädestination

behandelt ward[21]), und insbesondere die Annahme der Verlierbarkeit des heiligen Geistes und des wahren Glaubens ihm gegründete Veranlassung gab, der Formel nicht unbedingt beizutreten, so lag doch wiederum an der letzteren selbst die Schuld, dass es schien, als könne die Particularität der Heilsbestimmung und Heilszuwendung, wie sie Zanchi lehrte, darin gefunden werden. Denn nicht nur, dass man sich gelegentlich in der Formel neben Augustin und Luther auch auf Bucer berief, da doch dieser ausdrücklich sogar eine *praedestinatio reproborum* gelehrt, die *permissio* aber, auf welche die Strassburger sich zurückgezogen, verworfen hatte[22]), begann man in jener Formel die Aussagen von der Universalität des göttlichen Heilswillens mit der möglicherweise particularistisch zu deutenden: „so viele ihrer an Christum, den Gottes- und Menschensohn, der für die Sünden der ganzen Welt gelitten, glauben, die sollen nach dem ewigen im Evangelio geoffenbarten Rathschluss Gottes die Gnade Gottes und das ewige Leben erlangen", so dass die späteren unbedingten Aussagen immerhin nach dieser bedingten verstanden werden konnten[23]). Unter dieser Voraussetzung konnte man um so mehr reformirterseits mit Sätzen der Formel, die man an sich und in solcher Allgemeinheit gar nicht läugnete, wie, dass Gott nicht Urheber der Sünde sei, oder dass man nicht den geheimen Willen Gottes, sondern den in Christo geoffenbarten anzusehen habe, oder dass der geheime Wille dem ge-

offenbarten nicht widerspreche, oder auch dass Gott ernstlich Alle berufe, während er doch nicht Allen die Gabe des Glaubens schenke, sich einverstanden erklären[24]).

Mochte nun aber immerhin der Strassburger Streit ein vorübergehender sein und nach den hervorgetretenen Differenzpuncten bemessen geringfügig erscheinen, so konnte doch keinem Tieferblickenden die weite Kluft verborgen bleiben, welche unter den gleichlautenden Ausdrücken und äusserlichen Unterschieden fortbestand, eine Kluft, welche den Leuten jener Tage nur darum nicht zum vollen Bewusstsein kam, weil sie, zum Mindesten die Lutheraner, gar nicht gewohnt waren, etwaige Differenzen in der Lehre und in der kirchlichen Praxis sofort auf die wissenschaftlichen Principien zurückzuführen. Aber wenn anders das practische Princip, womit die Strassburger Formel beginnt, für den evangelisch-lutherischen Glauben das durchschlagende war, so dass wir um dieses Gesichtspunctes willen berechtigt sind, die etwa noch schwankenden Aeusserungen jener Formel jenem practischen Axiome gemäss zu deuten, so musste auch allmählich der Process der Lehrbildung auf Grund seiner grundwesentlichen Factoren dahin fortschreiten, dass die Unbestimmtheiten und Zweideutigkeiten, welche das Lebensinteresse des Dogmas nicht zum vollen lehrhaften Ausdruck kommen liessen, abgethan wurden, und man begreift, wie trotz der Geringfügigkeit des vorgefallenen Strei-

tes die Confessoren an diesem Lehrstück nicht schweigend vorübergingen. War es doch im Grunde nur die andere Seite des früher besprochenen Artikels vom freien Willen, welche hier zu erörtern war, und das Interesse der *gratia sola* mit ihrem Correlat der *fides sola* beherrschte jenes wie dieses. Und wir werden finden, dass, wenn auch in manchen Stücken die Strassburger Formel für die Fassung unsers Artikels vorbildlich war, doch zugleich in letzterem ein Fortschritt über jene hinaus insofern geschah, als jenem practisch-evangelischen Principe vollständig Raum verschafft ward.

Wenn durch das Bisherige verständlich geworden sein wird, weshalb nicht gleich von Anfange an das Interesse Andreäs auf die Frage von der Prädestination gerichtet war und doch nachher die bekenntnissmässige Lösung derselben wünschenswerth erscheinen musste, so liesse sich nun, nachdem die letztere einmal in Angriff genommen worden, bei der oben angedeuteten Unbestimmtheit der theologischen Lehrweise, auf welche das Bekenntniss selbst hinweist[25]), und wegen des Zusammenhanges der Frage mit der vom freien Willen vermuthen, es werde die Fassung des Artikels auf nicht geringe Schwierigkeiten gestossen sein. Aber auch dies war keineswegs der Fall. Während der Artikel *de libero arbitrio* den verschiedensten Angriffen ausgesetzt war und nur nach öfterer Umarbeitung, unter vielfachen Abänderungen und Zusätzen, seine gegenwärtige Gestalt er-

hielt, kommen dagegen die Widersprüche, welche gegen die einzelnen desfallsigen Confessionsentwürfe erhoben wurden, kaum in Betracht, und die allerdings vorhandenen Modificationen und Erweiterungen des Artikels von einem Entwurf zum andern[25b]) zeigen in der Sache selbst keine wesentliche Schwankung. Die Erachten, welche von lutherischen Kreisen eingingen, lassen mit Nichten die Neigung gewahren, den scharf und unzweideutig ausgesprochenen Universalismus der Gnade zu beschränken, sondern forderten etwa, wie das von Lübeck über die schwäbische Concordienformel, den Zusatz, dass nicht widersprechende Willen in Gott seien und dass uns genügen müsse an Gottes in seinem Worte geoffenbarten Willen[26]), oder, wie das von Braunschweig über das Torgische Buch, die Anfügung einer Declaration, ob die Prädestination (nicht die Berufung oder die Gnade Gottes überhaupt) universal oder particular zu nehmen sei[27]), oder, wie das des Conventes zu Riddagshausen ebenfalls in Betreff des Torgischen Buches, die Zurückweisung der Meinung Etlicher, dass die Ursache der Erwählung nicht Gottes Barmherzigkeit allein, sondern dass eine solche auch in den Menschen selbst vorhanden sei[28]), oder, wie das der Theologen von Pfalz-Neuburg und von Pfalz-Zweibrücken über die Torgische Formel, die Beifügung der Antithesen[29]). Andrerseits lässt sich noch viel weniger behaupten, dass da, wo man sei es aus bestimmt dogmatischen sei es aus andern Gründen

dem Confessionsproject abgünstig war, die Fassung des Artikels von Prädestination zum Anlass der Abweisung genommen wurde. Zwar findet sich in einem Schreiben des Fürsten Joachim Ernst von Anhalt an den Landgrafen Wilhelm von Hessen über das Torgische Buch, vom 20. April 1577, der Punct allbereits hervorgehoben, welcher nachmals am Häufigsten von der Kritik beleuchtet worden ist, dass wenn die Ursache der Verwerfung sei die Sünde und die Verachtung des göttlichen Wortes, nothwendig daraus folge, dass erwählt seien die die Gnade annehmen, und mithin auf beiden Seiten eine Ursache in dem Menschen gesetzt werden müsse[30]); aber selbst die Pommerschen Theologen, welche, in vielen Stücken Melanchthonisch gesinnt, das Torgische wie nachher das Bergische Buch ablehnten, erklärten sich auf der Stettiner Synode vom J. 1577 mit dem Artikel einverstanden und wünschten nur eine etwas kürzere Fassung desselben[31]); auch die Kurpfälzer Theologen, welche auf der Conferenz von Schmalkalden 1578 zwar im Allgemeinen dem Bergischen Buche beistimmten, aber doch mancherlei Aenderungen in Philippistischem Sinne beantragten, äusserten im Namen des Kurfürsten, derselbe lasse sich, was von der ewigen Versehung Gottes, *reiectis omnibus aliis spinosis disputationibus*, in dem überschickten Buche gelehrt werde, gefallen[31b]); und in den meisten Fällen ward unter den Lehrstücken, um dererwillen man das vorgelegte Confessionsproject anzunehmen sich

weigerte, das von der Prädestination mit Stillschweigen übergangen.

Es ist nicht das historische Interesse für sich, um dessentwillen wir auf die im Ganzen genommen geringe Schwierigkeit in der Feststellung des Artikels von der Prädestination hinweisen. Vielmehr ist es das sachliche Verständniss, von welchem wir sagen, dass es auf Grund jener Thatsachen sich über das Dogma selbst, wie es von der Kirche gemeint sei, zu orientiren habe. Man hat neuerdings nicht selten die Lehre der Concordienformel von der Prädestination als die gebrechlichste Seite des Bekenntnisses überhaupt bezeichnet, wo eine Verwirrung herrsche, deren die Formel sich sonst nicht schuldig mache[32]). Aber die historische Entstehung und Fixirung des Artikels lässt die Unsicherheit, deren man die Verfasser beschuldigt, nicht erkennen, und die Anklage hätte sich auseinandersetzen müssen mit der Thatsache, dass es den Confessoren gelang, gerade diesen angeblich verwirrtesten Artikel mit verhältnissmässig so grosser Leichtigkeit nicht blos selbst zu formuliren, sondern auch angesichts der zahlreichen Gegner des Bekenntnisses, welche mit grossem Eifer und ohne die geringste Zurückhaltung die wirklichen oder vermeinten Gebrechen desselben aufdeckten, zu behaupten. Man würde durch diese Erwägung vielleicht zu der Einsicht gekommen sein, welche jene Beurtheilungen der Confession vermissen lassen, dass es ein Unterschied ist, Thatsachen des in der Kirche lebenden Glaubens

als solche bekenntnissmässig aussprechen, und diese Thatsachen in ihrer Beziehung zu einander und in ihrem dialektisch herzustellenden Einklang theologisch erkennen. Die Beseitigung der Inconsequenz, deren man die Concordienformel zeiht, und welche aufzufinden in der That die Theologie des 16ten Jhh. nicht minder befähigt war als die des 19ten, auf einem der beiden Wege, die sich auf den ersten Blick darbieten, dem des Synergismus oder dem des Particularismus der Gnade, lag den Verfassern um so näher, als die gesammte Melanchthonische Richtung wirklich den einen, die reformirte Theologie den andern eingeschlagen hatte. Aber die Glaubensthatsachen der alleinigen Gnade gegenüber menschlichem Verdienste und der allgemeinen Gnade gegenüber dem schriftwidrigen Particularismus standen den Confessoren beides zu hoch und zu fest, als dass sie der Consequenz zu Liebe daran hätten mäkeln mögen, und sie konnten, indem sie diese Thatsachen aussprachen, auf das Gesammtbewusstsein der evangelischen Kirche, soweit dasselbe in normaler Weise von Luther an sich entwickelt hatte, sich stützen.

Schon früher, bei der Frage nach der Anordnung der einzelnen Artikel, ist darauf hingewiesen worden[33]), dass die Stellung der Lehre von der Prädestination an den Schluss des Bekenntnisses charakteristisch sei für die lutherische Auffassung derselben, welche nicht von dem Gottesbegriffe, sondern von der gegebenen und durchlebten Heilsordnung aus sich

dieser Lehre zu bemächtigen sucht, und wenn wir jetzt, nach Darlegung des historischen Ursprunges und Zusammenhanges, noch mehr in der Lage sind, jene Stellung zu begreifen, so haben wir nun, indem wir in den Artikel selbst eintreten, Veranlassung, den dort angedeuteten Gedanken in nähere Erwägung zu ziehen. Gleichwie es gegenwärtig als veststehende historische Thatsache betrachtet werden kann [34]), dass Luther, wie schon der Titel seiner Schrift gegen Erasmus beweist, im Interesse der Unfreiheit des menschlichen Willens und der alleinigen rechtfertigenden Gnade zu seinen harten Aussagen über die Prädestination gelangte, und des spröden Gottesbegriffes, von dem aus er sie deducirte, sich nur wie einer Hilfslinie zur Herstellung des intendirten Beweises bediente, so darf man im Hinblick auf die dem Dogma in der lutherischen Kirche vorausgegangene theologische Entwickelung nun auch, ohne begründeten Widerspruch befürchten zu müssen, den das Verständniss der Concordienformel bedingenden fundamentalen Satz aussprechen, dass das Interesse des Bekenntnisses an dem Dogma von der ewigen Versehung und Wahl Gottes ein secundäres war, secundär, insofern man darauf erst im Verfolge der principiellen und centralen Stücke des kirchlichen Glaubens kam und es überall von diesen aus und ihnen zu Gute würdigte. Von diesem Gesichtspuncte aus begreift man, wie an verschiedenen Stellen des Bekenntnisses die Bestätigung und Vestigung der cen-

tralen evangelischen Glaubenssätze von der allein rechtfertigenden und seligmachenden Gnade und von dem Troste, den diese Gnade den angefochtenen Gewissen schenke, als Zweck und Ziel der Lehre von der Prädestination, sowie als der Probirstein ihrer richtigen Fassung bezeichnet wird. Zwiefach findet sich der Kanon ausgesprochen, mit welchem im Anschluss an Röm. 15, 4 schon die Strassburger Concordienformel begann, am Anfange wie zu Ende des Artikels [35]), dort noch mit reicheren Schriftzeugnissen ausgestattet, dass, weil Alles in Gottes Wort darum uns vorgeschrieben ist, nicht dass wir dadurch in Verzweifelung getrieben werden sollen, sondern dass wir durch Geduld und Trost der Schrift Hoffnung haben, des heiligen Geistes Wille und Meinung nicht richtig verstanden und ausgelegt werde, wo immer man durch die Schrift uns solchen Trost und Hoffnung schwäche oder nehme. Wenn wir bei dem bleiben, was uns in Gottes Wort von dem Geheimniss der Versehung geoffenbaret ist, und uns daran halten, so ist es eine gar nützliche, heilsame, tröstliche Lehre; denn sie bestätigt gar gewaltig den Artikel, dass wir ohne alle unsere Werk und Verdienst, lauter aus Gnaden, allein um Christi willen, gerecht und selig werden [36]). Und wiederum wird durch diese Lehre und Erklärung von der ewigen und seligmachenden Wahl der auserwählten Kinder Gottes Gotte seine Ehre ganz und völlig gegeben, dass er aus lauter Barmherzigkeit in Christo, ohne all unser Ver-

dienst oder gute Werke, uns selig macht, nach dem Vorsatz seines Willens[37]; es beruht darin die Gewissheit, dass nichts in uns die Ursache der Wahl Gottes sei[38]), und der allerbeständigste Trost für die betrübten, angefochtenen Menschen, dass sie wissen, ihre Seligkeit stehe nicht in ihrer, sondern in Christi Hand[39]).

In dem Sinne dieser Stellen ist es gemeint, wenn wir sagen, das Interesse des Bekenntnisses an der Wahl und Prädestination Gottes sei ein Interesse zweiter Ordnung, indem dieselbe zur Stütze dessen dient, aber auch nur von dem aus verstanden werden soll, woran in erster Instanz das Glaubensinteresse sich knüpft. Die Angst um die Seligkeit, das Bedürfniss völliger Zuversicht vor Gott hatte die Reformation ins Leben gerufen: wir wissen aber, sagt die Apologie der Concordienformel im Gegensatz zu der Neustädter Admonition, dass wenn man von der Seligkeit fragen will, man Solches mit Nichten an der Frage von der ewigen Erwählung anfahen solle, sondern der Ordnung S. Pauli in der Epistel an die Römer folgen, der uns erst zur Busse oder Erkenntniss der Sünden führet, darnach zum Glauben an Christum, nachmals zum Kreuz und Leiden; darnach wenn wir eine Zeit lang in dieser Schule studirt haben und unter dem Kreuz und mancherlei Anfechtung wohl geprüfet und mürb gemacht sind, wird sichs selbst finden, wie nütz und heilsam das sei, dass wir in Christo Jesu zum ewigen Leben

erwählet sind, und dass uns keine Kreatur aus seinen Händen reissen könne. Wenn mans aber umkehret und mit dem Gegentheil öffentlich diese Lehre führet, dass Gott aus freiem Vorsatz und Willen, auch ohne die Sünd, Etliche zur Verdammniss verordnet, dass sie nicht können bekehrt und selig werden, ist nicht allein wider den Strom gestrebet, sondern es ist auch die Pferde, wie man sagt, hinter den Wagen gespannt, und ist unmöglich, dass einiger beständige Trost aus dieser Lehre, solcher Gestalt geführet, könne geschöpft werden[40]). Aehnliches wiederholt sich in andern Vertheidigungsschriften der Concordienformel, wie z. B. in der Würtembergischen Widerlegung des Staffortschen Buches[41]).

Man wird nicht sagen können, dass es eine Einseitigkeit der Auffassung sei, wenn das Dogma innerhalb der Schranken seiner Relation auf das Heilsbewusstsein gehalten und darnach zunächst bestimmt wird. Wenn es wahr ist, was Christus selbst von sich bezeugt, er sei nicht gekommen, die Welt zu richten, sondern sie zu retten, wenn sohin das evangelische Bewusstsein Recht hat, vor Allem auf Gewinnung der Zuversicht bedacht zu sein, welche auf jenem primären Zwecke des Kommens Christi beruht, so wird die göttliche Vorherbestimmung, welche sich auf die Realisation dieses Zweckes bezieht, ohne Zweifel richtig in erster Linie darauf angesehen werden dürfen und müssen, wie sie zu der factischen Verwirklichung des primären Erscheinungszweckes

Christi sich verhält, und diese Relation ist ebenso nothwendig die erste und wesentlichste als das Kommen Christi in die Welt nothwendig zuerst und vornehmlich als Kommen zum Heil bezeichnet werden muss. Die Besorgniss vor einem irrigen Troste der Gewissen in dieser auf die Beruhigung derselben bezogenen Fassung der Prädestination könnte blos dann Platz greifen, wenn man vergässe, welch sittlicher Ernst es dem evangelischen Bewusstsein um diesen Trost ist, den es nicht anders als in stetiger Busse besitzt; und in jedem Falle wäre das Missverständniss genau dasselbe, wie wenn Jemand aus dem Kommen Christi zum Heil und nicht zum Gericht eine falsche Beruhigung entnähme, d. h. es wäre dort ebensowenig begründet wie hier.

Wenn nun aber auch in dem bezeichneten Sinne dem Dogma von der Prädestination für das evangelische Glaubensbewusstsein nur ein secundäres Interesse zukommt, so ist dies doch keineswegs dahin zu verstehen, als liege jenem Bewusstsein überall diese Lehre fern und habe dasselbe an sich keine Veranlassung, sie zu entwickeln[42]). Im Gegentheile hebt das Bekenntniss in einer der Schwäbischen Concordienformel von den Niedersachsen beigefügten Stelle ausdrücklich hervor, die Lehre von diesem Artikel, wenn sie aus und nach dem Vorbilde des göttlichen Wortes geführet, könne und solle man nicht für unnütz oder unnöthig, viel weniger für ärgerlich oder schädlich halten, weil die heilige Schrift des

Artikels nicht an Einem Orte allein etwa ungefähr gedenket, sondern an vielen Oertern denselben gründlich handelt und treibet. So müsse man auch um Missbrauchs oder Missverstandes willen die Lehre des göttlichen Wortes nicht unterlassen oder verwerfen, sondern eben derhalben, allen Missbrauch und Missverstand abzuwenden, solle und müsse der rechte Verstand aus Grund der Schrift erkläret werden[43]). Offenbar stellte sich diese aus entschieden lutherischen, antimelanchthonischen Kreisen stammende Aeusserung in bestimmten Widerspruch gegen die durch Melanchthons Vorgang nicht selten vorkömmliche Scheu vor den *Stoica deliramenta*, wie jener die prädestinatianischen Sätze der Lutheraner gern und häufig benannte[44]); und wenn es nach der angeführten Aeusserung scheinen könnte, dass nur die Schriftaussagen über diese Lehre das Urtheil über die Nützlichkeit und Nothwendigkeit derselben bestimmten, so braucht man, um vor dieser falschen Deutung bewahrt zu werden und den Zusammenhang des Dogmas mit dem evangelischen Glaubensbewusstsein zu erkennen, lediglich an die früher ausgehobenen Stellen über das Tröstliche und Heilsame der richtig gefassten Lehre sich zu erinnern.

Wäre die Herbeiziehung des Artikels von der Prädestination in den Kreis des Bekenntnisses nur daraus zu erklären, dass man diese Lehre, weil nun einmal in der Schrift enthalten, nicht bei Seite lassen zu dürfen meinte, so würde unmittelbar daraus fol-

gen, dass die Concordienformel Unrecht daran gethan habe, sie überall zum Gegenstande des Bekenntnisses zu machen. Denn mag eine Lehre immerhin in der Schrift gegeben, mag sie noch so gewiss und klar als Schriftlehre erwiesen sein, so ist dies an und für sich gar kein zureichender Grund, sie confessionell zu fixiren — ein Stück des Glaubensbewusstseins der Kirche muss sie geworden sein, ehe und damit sie ein Stück des Bekenntnisses werden kann. Wer die Entstehung der kirchlichen Dogmen kennt, der weiss auch, dass der nächste Quellpunct derselben nicht die Schrift, sondern das Glaubensbewusstsein der Kirche, ihrer jeweiligen Repräsentanten und Führer war, in der älteren Zeit nicht minder, wie in jener der Reformation, unbeschadet dessen, dass die Schrift ein wesentlicher Factor dieses Bewusstseins und ein wesentliches Mittel der Vergewisserung seiner selbst und des ihm entstammenden Bekenntnisses gewesen. Und dass es sich damit so und nicht anders verhält, beruht nicht auf einer Verfehlung der Kirche, sondern auf der Natur des Bekenntnisses[45]). Sonach war es die geschichtliche Entwickelung des eigenthümlichen lutherischen Glaubens in seiner Erstreckung auch auf die Heilsthatsachen der ewigen Wahl und Vorherbestimmung Gottes, innerhalb der durch diese Entwickelung selbst gezogenen Schranken, verbunden mit jener von aussen kommenden Sollicitation, deren das Bekenntniss selbst Erwähnung thut, was die confessionelle Vestsetzung des Dogmas bedingte und

woraus dessen eigenartige Gestaltung erklärt sein will. Es erklärt sich nämlich daraus, dass das Absehen der Confessoren gar nicht darauf gerichtet ist, auf Grund der Schrift überhaupt den Begriff der Prädestination und Auswahl Gottes zu bestimmen oder das Gesammtgebiet dessen bekenntnissmässig zu umspannen, was die Schrift über beides lehrt. Weder unterscheidet die Concordienformel, was doch begrifflich und nach der Schrift zu unterscheiden wäre, *electio* und *praedestinatio*[46]), noch unterscheidet sie, was sie wirklich unterscheidet, *praedestinatio* und *praescientia*, zu einem andern Zwecke, als um deswillen, weil es ihr daran liegt, die erstere sofort in ihrer alleinigen Beziehung auf die Kinder Gottes zu fassen, und in dieser Beziehung das Glaubensinteresse sich concentrirt[47]).

Es gründet sich die Unterscheidung des Vorherwissens und Vorherbestimmens auf die zwiefache Thatsache des evangelischen Bewusstseins, deren Uebereinstimmung mit der Schrift ausser Frage steht, dass es einmal das gnädige Thun Gottes allein sei, gegenüber menschlicher Selbstbereitung, wodurch die Versetzung in den Stand der Kindschaft und die schlüssliche Beseligung des Menschen geschehe, und dass zweitens die Sünde als das Widergöttliche von Gott weder gewollt noch bewirkt sei, woraus denn sofort die Unmöglichkeit folgt, dass die Activität Gottes die widergöttliche Gesinnung des Menschen ebenso bedinge und causire wie die fürgöttliche.

Kommt aber die göttliche Causalität auf der einen Seite in Wegfall, während sie auf der andern Seite bleibt und wirkt, so erübrigt als die gemeinsame Beziehung Gottes auf beide zumal, insofern sie nach menschlicher Vorstellung als Gotte zukünftig gedacht werden, jene der Präscienz, dahingegen die Prädestination allein der Herstellung desjenigen sittlich-religiösen Zustandes der Menschen gilt, welcher dem Willen, näher dem Heilswillen, Gottes conform ist. Es wird dabei gar nicht darauf reflectirt, ob solche Zurückhaltung der göttlichen Causalität sich vertrage mit dem Begriffe Gottes des Absoluten und Unbeschränkten, ob daraus für die theologische Erkenntniss Schwierigkeiten entstehen oder nicht, auch nicht darauf, ob sich Schriftaussagen finden, die eine Vorherbestimmung auch des Bösen lehren oder zu lehren scheinen — wie immer mit dem Allen es sich verhalte, wie immer das Eine mit dem Andern stimme: das Bewusstsein von der Sünde und von der Busse, wie es die Kirche besitzt, schliesst aus, dass Gott die Sünde wolle und wirke, wennschon er sie weiss, und das Bewusstsein um die Bekehrung und Gotteskindschaft schliesst ein, dass Gott sie auch wolle und wirke, indem er sie weiss.

Die Pfälzer Theologen warfen der Concordienformel vor, sie identificire die Providenz Gottes mit seiner Präscienz, indem sie jene zu dieser herabsetze[48]). Aber der Einwand war nicht blos ein ungerechter, indem das Wort *providentia* überall in dem

Artikel nicht vorkommt, sondern auch ein thörichter. Denn er beruht auf dem Nichtverständniss dessen, weshalb das Bekenntniss absichtlich an diesem Orte von der Erwähnung der Providenz Umgang nahm, die man von der „Vorsehung oder Vorwissenheit", wie die Apologie der Concordienformel sagt[49]), selbstverständlich unterschied, und darum mit *praescientia* und *praevisio* übersetzte. Die Frage, welche zu beantworten stand, ging ja mit Nichten auf das Verhalten Gottes zur Kreatur schlechthin, insofern dieses als Correlat und Consequenz seiner schöpferischen Bethätigung ein erhaltendes und fürsorgendes überhaupt ist, verschieden je nach dem auf Grund des Schöpfungswillens den einzelnen Kreaturen immanenten Zwecke ihres Daseins, sondern sie betraf die Ursächlichkeit Gottes in ihrer Beziehung auf die Aneignung des von Ewigkeit gottgewollten und in Christo beschafften Erlösungswerkes gegenüber dem Dasein der Sünde und zwar insonderheit der Sünde des Unglaubens. Und je schärfer und ausschliessender dabei die Frage eben auf die Causalität Gottes gestellt ward, wornach es sich also nicht zunächst um Ordnung, Entfaltung, Verwendung schon gegebener sittlicher Lebensbestände handelt, sondern um deren Production, um so mehr musste kraft der oben genannten fundamentalen Thatsachen des evangelischen Bewusstseins die Antwort dahin lauten, dass auf der einen Seite Gotte eigne zugleich mit der Präscienz die Prädestination, auf der andern lediglich die Präscienz.

Von diesem Gesichtspuncte aus wäre es möglich, dass die Confession das Nichtvorhandensein der bedingenden Causalität Gottes gegenüber der Sünde durch den dogmatischen Ausdruck der Zulassung oder *permissio* bezeichnete, wie denn auch in der Schwäbischen Concordie gesagt ist, obwohl Gott etwas versehen habe, dass es geschehen werde, wenn es böse ist, so gefalle es ihm dennoch nicht und wolle es nicht haben, ob ers gleich geschehen lasse[50]). Finden wir doch den Ausdruck unbedenklich in den dogmatischen Werken der Verfasser des Bekenntnisses gebraucht[51]), und da Gott ohne Zweifel das Böse, welches er vorausgesehen, hätte hindern können, es aber nicht gethan hat, so wird man insofern mit Recht schliessen dürfen, es sei unter seiner Zulassung geschehen. Indessen kann es doch nicht für zufällig erachtet werden, dass jene Aeusserung der Schwäbischen Concordie in den späteren Redactionen des Artikels beseitigt und der Ausdruck Zulassung oder *permissio*, der sonst nur in dem Abschnitt *de peccato originis* beiläufig gebraucht ist[52]), hier gänzlich vermieden wurde. Es liesse sich annehmen, dass die Verfasser des Bekenntnisses sich des Ausdrucks enthalten hätten unter Berücksichtigung der Polemik Luthers in seiner Schrift *de servo arbitrio* gegen die Setzung eines Nachlasses in der allezeit wirksamen Bethätigung des Willens Gottes[53]), indem man mit Luther in Differenz zu treten sich scheute, und wenn an einem späteren Orte die Ver-

werfung des supralapsarischen Irrthums, „dass Gottes unwandelbarer, doch uns verborgener Wille gewesen sei, dass der Mensch, so von ihm zu seinem Ebenbilde in wahrhafter Gerechtigkeit und Heiligkeit geschaffen, in die Sünde und Uebertretung seines Gebotes hat fallen sollen und müssen", Seitens der Schwäbischen Concordie[54]) in den späteren Formeln ebenfalls nicht fortgeführt wurde, so könnte es scheinen, als sei diese Zurückhaltung aus demselben Motive zu erklären[55]). Aber dasselbe Motiv, wenn es wirklich vorhanden gewesen wäre, hätte auch diejenige Unterscheidung von Präscienz und Prädestination, welche die Concordienformel an die Spitze ihrer Erörterung stellt, unmöglich gemacht, da Luther dort das Wissen Gottes von seinem Willen nicht scheidet[56]). Und überdem konnte man sich darauf berufen, dass Luther in derselben Schrift sich des Ausdrucks wirklich bedient hatte, Gott habe den Fall Adams zugelassen[57]), freilich eine Zulassung, welche nach den dogmatischen Voraussetzungen Luthers etwas Anderes bedeutet als die später bei Melanchthon und den lutherischen Dogmatikern vorkömmliche *permissio*. Eben dies jedoch zeigt die Unbestimmtheit des mit dem Ausdrucke der Zulassung bezeichneten Gedankens, und wir werden nicht irren, wenn wir den Grund, weshalb in unserm Artikel von der Schwäbisch-Sächsischen Formel an der Ausdruck nicht mehr gebraucht ward, in diesem Mangel des Begriffes selbst suchen. Mit Recht hatte man schon

früher reformirterseits darauf aufmerksam gemacht, dass die Umsetzung der causativen Schriftaussagen von der Verstockung, Hingabe des Sünders u. s. w. in die permissiven, die ja in jedem Falle exegetisch unthunlich ist, die Schwierigkeit, der man entgehen wolle, in Wahrheit gar nicht löse[58]), und Melanchthonianer, wie Nic. Hemming, welche am Ausführlichsten über die Zulassung Gottes sich verbreiten, beweisen mit der Unterscheidung, *remisse vult Deus et remisse non vult*[59]), wie wenig der Begriff der Zulassung an sich jene Activität und Causalität Gottes ausschliesst, auf deren Beseitigung hinsichtlich des Ursprungs der Sünde es dem Bekenntniss wesentlich ankam.

Kann man es daher in jedem Betracht nur billigen, dass die Verfasser des Bekenntnisses nicht zu dem exegetisch wie dogmatisch unzureichenden Auskunftsmittel der *permissio* griffen, so bedarf es nur noch der Abweisung des möglichen Missverständnisses, als gehe die Meinung dahin, dass Gottes Verhältniss zu dem Bösen sich auf das der Präscienz beschränke. Schon in dem frühesten Entwurfe der Confession war von der Vorsehung oder Präscienz Gottes gesagt, sie halte auch in den bösen Händeln und Werken ihre Ordnung, da von Gott dem Bösen, welches er nicht will, sein Ziel und Mass gesetzt sei, wie ferne es gehen und wie lange es währen solle[60]), und gemäss dem Votum der Würtemberger, Badener und Henneberger Theologen über das Tor-

gische Buch [61]) wurde zu Bergen noch weiter hinzugefügt, dies Alles regiere Gott der Herr also, dass es zu seines göttlichen Namens Ehre und zu seiner Auserwählten Heil gereichen und die Gottlosen darob zu Schanden werden müssen [62]). Ja noch mehr: so bestimmt auf der einen Seite jedwede Causalität Gottes in der Hervorbringung der Sünde als solcher in Abrede genommen wird, so bestimmt finden wir an einem andern Orte behauptet, dass gewisse Sünden der Wirkung Gottes zuzuschreiben seien, nämlich die, welche er strafweise verhängt, mithin nicht als solche bewirkt [63]), und es werden demnach Verstockung und Verblendung unbedenklich als Thätigkeiten Gottes benannt [64]). Freilich könnte es um so mehr auffallen, dass nun doch, was von dem Verhältniss Gottes zur Sünde als solcher gilt, auch gelten soll von dem Verhältniss Gottes zur Strafe: wie Gott nicht ist ein Ursach der Sünden, also ist er auch keine Ursach der Strafe, der Verdammniss, sondern die einige Ursach der Verdammniss ist die Sünde, denn der Sünden Sold ist der Tod [65]). Indessen erhält diese Aussage ihre Limitation nicht blos durch jene so eben angeführten, wo eben die Strafe und noch dazu die in Sünden bestehende Strafe als Effect der Thätigkeit Gottes bezeichnet wurde, sondern vor Allem durch den Zusammenhang der Stelle selbst, in welcher es sich um die Frage handelt, ob Gott von sich aus, ohne Intercession der Sünde, einen Menschen zur Verdammniss selbst bereite. Es ist die

alte Frage, woher das Uebel, welcher hier unter besonderer Beziehung auf das schlüssliche und höchste Uebel der Verdammniss die zweifellos richtige, weil schriftgemässe, Antwort zu Theil wird, es ist nicht von Gott.

Die reformirten Gegner des Bekenntnisses fanden in diesen zwiefachen Aussagen, der Läugnung der Causalität Gottes und der Setzung derselben hinsichtlich des Bösen, einen Widerspruch [66]). Aber sie konnten es nur, indem sie vermengten, was die Confession deutlich genug geschieden hatte. Männiglich verstehe, wurde lutherischerseits erwidert, dass es ganz unterschiedliche Sachen seien, in bösen Händeln und Werken, die Gott nicht will, Ordnung halten, denselben ihr Ziel und Mass zu setzen, wieferne sie gehen, wie lang sie währen sollen, und das Böse ordnen, also dass alle Sünde und Schande, alle bösen Werke und Thaten, Gottes einige Ordnung und Stiftung wären. Das christliche Concordienbuch verläugne auch nicht, dass in Gott nicht eine Verwerfung sei, oder dass Gott nicht sollte Etliche verwerfen, gehe also auch nicht wider Luthers Spruch, da er gegen Erasmus schreibet, dass dieses die höchste Staffel des Glaubens sei, glauben, dass Gott gleichwohl der Gütigste sei, der so Wenige selig machet: sondern dahin sehe es, dass es Gott die wirkliche Ursache solcher Verwerfung und Verdammniss nicht zuschreibe, dahin des Gegentheils Lehre gehe, und dass, wenn es zu dieser Disputation komme, alle

Menschen den Finger auf den Mund legen und sagen sollen mit Paulo Röm. 11: *propter incredulitatem defracti sunt*[67]). Statt in jenen Vorwurf der Gegner einzustimmen, werden wir sonach es vielmehr für einen Vorzug des Bekenntnisses zu erachten haben, dass es unter Vermeidung des Begriffes der Zulassung, welcher das Wollen und Bewirken Gottes weder ausschliesst noch setzt, mithin weder nach der einen noch nach der andern Seite hin etwas Bestimmtes aussagt, das eine Mal rund und vest die Ursächlichkeit Gottes in Bezug auf die Sünde gleichwie auch auf das Uebel läugnet, und das andere Mal ebendieselbe rückhaltlos behauptet. Dies Alles aber nicht im Interesse der theologischen Speculation oder mit der Absicht, die hieran sich knüpfenden wissenschaftlichen Fragen zu erledigen, sondern als unmittelbare Aussage des evangelisch-christlichen, auf die Schrift gegründeten Bewusstseins, welches den heiligen Gott als Ursächer der Sünde und des Uebels einmal gar nicht weiss und dann wiederum als solchen doch weiss.

Wie zwingend für das christliche Bewusstsein der Gedanke ist, dass Gott nicht Urheber der Sünde sein könne, weil es mit solcher Annahme seinen gesammten Glaubensbesitz vernichten müsste, das bezeugen am Deutlichsten gerade diejenigen, welche um der Absolutheit Gottes willen alles Gewordene und Werdende auf seine unmittelbare Causalität zurückführen und den ernstlichen Ansatz zu der Con-

sequenz machen, dies Causalitätsverhältniss auch auf die Entstehung der Sünde zu erstrecken. Mögen sie noch so sehr, und zwar aus religiösem Interesse, es betonen, dass „Gottes Wille der Grund aller Dinge sei und die höchste Regel der Gerechtigkeit", dass es mithin thöricht sei einen weiteren Grund seines Thuns angeben, und gottlos, dasselbe nach den Begriffen menschlicher Gerechtigkeit meistern zu wollen[68]), auch Luther in der Schrift *de servo arbitrio*, auch Zwingli, Calvin und Beza können es nicht über sich gewinnen, indem sie die Prädestination Gottes auf den Fall des Menschen mitbeziehen, die Sünde aus Gottes unmittelbarer Activität hervorgehen zu lassen. Derselbe Zwingli, welcher sagt, Gott sündige nicht, indem er eben dies in dem Menschen thue, was dem Menschen Sünde sei, erläutert dies bekanntlich mit dem Beispiele eines Hausvaters, der den Kindern verbietet, den Honig anzurühren und zu essen, und sie straft, wenn sie es thun, wogegen die Hausfrau, wenn sie den Honig anrührt, straflos ist[69]). Warum sagt er nicht, was der zu beweisende Satz fordert, dass der Hausvater, der das Verbot gegeben, die Kinder zum Anrühren veranlasse, ihr Gelüsten seinerseits befördere, um sie dann zu bestrafen? Das Beispiel schlägt den Satz, statt seine Vorstellung zu ermöglichen. Derselbe Luther, welcher durch den Alles mit Nothwendigkeit vorherbestimmenden Gott den Fall Adams angeordnet sein lässt, damit er ein *terribile exemplum* sei, was der sich

überlassene freie Wille vermöge, lässt die Sünde Adams zu Stande kommen durch Zurückziehung seines Geistes[70]) — warum nicht durch Wirkung desselben, da er die *permissio* Gottes anderwärts verwirft und meint, Gott müsse aufhören Gott zu sein, wenn er jemals nachlasse in seiner stetigen Actuosität?[71]) An der religiösen Unmöglichkeit scheitert die Consequenz. Calvin hat zwar nichts dagegen, wenn man seine Lehre dahin auffasse, die Menschen seien zu der Verderbniss, welche als Ursache ihrer Verdammung gelte, durch Gottes Anordnung prädestinirt worden: er eignet sich den Satz an und heisst die Gedanken sich beruhigen bei der verborgenen Ursache des göttlichen Willens[72]) — aber warum läugnet er alsbald darauf, dass schöpfungsmässig der Mensch von Gott zum Abfall bestimmt worden sei, wie kann er, der Alles was geschieht als Wirkung der gottgewollten Nothwendigkeit ansieht, zu dem Auskunftsmittel zurückgreifen, durch eigne Bosheit habe der Mensch die reine Natur, die er vom Herrn überkommen, verderbt und durch seinen Fall die gesammte Nachwelt mit sich ins Verderben gezogen?[73]) Gegenüber der Thatsache des Glaubens unterliegt die Theorie. Beza kann nicht bestimmt genug es aussprechen, dass Eva habe durch Satan verführt werden müssen, dass der Sündenfall nach Gottes Willen geschehen sei, ohne den überall nichts geschehe, was immer geschehe[74]), und Sturm heisst an dem Satze vesthalten, Gott wolle die Sünde —

wenn man ihn nur recht verstehe[75]): aber derselbe Beza getraut sich in seiner supralapsarischen Tafel der Prädestinationslehre gar nicht, durch Gottes wirksame Causalität unmittelbar ausführen zu lassen, was doch der auch der Schöpfung vorangehende Wille Gottes beschlossen dass es geschehe, und ist gar nicht gemeint, Gotte die Schuld zuzuschreiben, dass Adam gefallen sei, denn Gott habe den Willen des Menschen nicht gezwungen zu sündigen und der Fall desselben sei hergeflossen allein von seinem freien Willen[76]); Sturm aber lässt inconsequent doch wiederum das *malum culpae* zu Stande kommen durch eine Subtraction der göttlichen Gnade, statt durch eine Wirkung Gottes, und sagt noch viel inconsequenter, Gott finde das Böse in uns, schaffe es aber nicht[77]). Man sieht, auch der stärkste Anlauf kommt ins Stocken, wo der letzte Sprung zu wagen wäre. Denn *hic Rhodus.*

Wenn nun aber selbst bei den entschiedensten Prädestinatianern der letzten Forderung, welche aus dem von ihnen vorausgesetzten absoluten Gottesbegriffe sich ergiebt, ein Genüge nicht geschieht, geschweige denn dass dies bei der grossen Zahl gemässigterer reformirter Theologen und in der dortigen kirchlichen Praxis der Fall wäre[78]), so wüsste ich nicht, wie man auch nur vom Standpuncte der wissenschaftlichen Consequenz aus betrachtet — innerhalb des bis hieher besprochenen Gebietes — gegen die Aussagen des Bekenntnisses einen Vorwurf

erheben könnte, welcher die Gegner nicht ebenso mindestens mitbeträfe. Vielmehr liegen die Dinge wissenschaftlich so, dass die factische Unmöglichkeit, den betretenen Weg bis zum entscheidenden Ziele fortzugehen, diejenigen, welche ihn eingeschlagen, des Irrthums, dessen sie sich nicht erst am Ende, sondern gleich von vornherein und principiell schuldig gemacht, überweist, und insofern denjenigen Recht giebt, welche überall darauf verzichteten, ihn zu betreten. Diese Letzteren stehen vor dem Problem, das sie nicht gelöst haben und auch nicht lösen wollten, auf dem vesten Grund und Boden erfahrungsgewisser Thatsachen des evangelischen Bewusstseins; jene aber, die es lösen wollten, stehen, trotzdem dass sie es wollten, auch noch davor, und verlieren, je energischer sie den eingeschlagenen Weg der Lösung verfolgen, desto mehr den sicheren Boden der Glaubensthatsachen unter ihren Füssen.

So kommen wir denn hier schon auf den Satz zurück, den wir schon öfter in Erinnerung bringen mussten und ohne dessen Verständniss jedwede Beurtheilung des Bekenntnisses von vornherein fehlgreift, dass die Confession als solche gar nicht den Beruf hat, über den Ausdruck der Thatsachen des kirchlichen Glaubensbewusstseins hinauszugehen und die wissenschaftliche Lösung der aus dem inneren Verhältniss jener Thatsachen zu einander sich ergebenden Schwierigkeiten anzustreben. Gleichwie derjenige christliche Glaube ein ungesunder wäre, des-

sen Gewissheit von dieser Art der Gnosis sich abhängig fühlte, so wäre das Bekenntniss ein ungesundes, welches auf dieses Gebiet der Speculation sich verirrte; und die Frage, von deren Beantwortung das Urtheil über die Confession abhängt, ist lediglich eine zwiefache, ob es richtige Thatsachen des Glaubens sind, denen sie Ausdruck gegeben, und ob, an sich und angesichts der historischen Sachlage, der Ausdruck ein richtiger ist, womit sie jene Thatsachen bezeichnete. Im Uebrigen ist es klar, dass jedweder Versuch wissenschaftlicher Lösung des hier vorliegenden Problems unter Festhaltung jener Thatsachen des Glaubens auf den Gottesbegriff zu verweisen ist, dessen Absolutheit gewahrt werden muss und kann unbeschadet der Gewissheit, dass die Causalität Gottes eine beschränkte ist — eine Aufgabe, welcher die ältere bekenntnissmässige Theologie sich eben zu ihrem Schaden nicht unterzog, und deren Versäumniss nicht etwa blos die bleibenden Schwierigkeiten in diesem Lehrstücke, sondern auch die Unmöglichkeit erfolgreichen Kampfes gegen den nachmals auftretenden Pantheismus bedingte. Ein Ansatz, aber auch nur ein solcher, zur theologischen Richtigstellung der hier in Betracht kommenden Puncte findet sich allerdings in jener Stelle der Concordienformel, wo als dreifaches Ziel der auf das Böse sich beziehenden göttlichen Weltregierung in einer keineswegs zufälligen Reihenfolge dies benannt wird, dass es Alles zu Gottes Namens Ehre und zu seiner Auserwählten

Heil gereichen und die Gottlosen darob zu Schanden werden müssen [79]. Aber freilich fehlt hier zunächst das Erste und Wesentlichste, inwiefern es dem göttlichen absoluten Willen entspreche, dass das Böse ohne die Ursächlichkeit dieses Willens, aber ohne diese eben doch, zur Existenz gekommen; es fehlt das Weitere, inwiefern die primäre Zwecksetzung des göttlichen Regiments auf die göttliche Ehre involvire die Duplicität seines Zieles in Bezug auf die Auserwählten und auf die Gottlosen; es fehlt überhaupt die Erwägung, inwiefern man hinsichtlich der Absolutheit und Selbstgenugsamkeit Gottes einerseits und hinsichtlich des auf die Kreatur gerichteten Liebeswillens Gottes andrerseits ausreiche, Gottes Verherrlichung seiner selbst zum Ausgangspuncte seiner Bestimmung der Kreatur und seiner währenden Stellung zu derselben zu nehmen.

Gleichwie die Unterscheidung zwischen Prädestination und Präscienz zurückgeführt werden musste auf das evangelische Bewusstsein von der Sünde und dem Heilsbesitze gegenüber der Causalität Gottes, so werden wir ebendasselbe nicht aus den Augen verlieren dürfen, wenn wir nun die Frage genauer darauf stellen, was es nach dem Bekenntniss um die Auswahl oder Vorherbestimmung sei. Denn die Aussage, es gehe die ewige Wahl oder Verordnung Gottes zur Seligkeit nicht zumal über die Frommen und Bösen, sondern allein über die Kinder Gottes, die zum ewigen Leben erwählet und verordnet

sind, ehe der Welt Grund gelegt ward[80]), ergiebt sich zunächst und unmittelbar aus der evangelischen Glaubensgewissheit von dem allein und völlig auf Gottes gnädige Wirksamkeit zurückzuführenden Heile jedes Einzelnen, welcher des Heiles theilhaftig wird, unter Hinzunahme der Erwägung, dass Gottes zeitliches Thun nothwendig zugleich ein vorzeitliches, ewiges ist. Von diesem Standorte aus kann sich demnach für das Bekenntniss die Frage gar nicht erheben, ob die *electio* oder *praedestinatio* eine zwiefache, zum Heil und zur Verdammniss, sei; und wenn die Frage doch, auf Anlass des vorliegenden historischen Gegensatzes, erhoben wird, so ist selbstverständlich, dass sie verneint werden muss. Denn es ist ja gar nicht das Interesse der schlechthinigen Absolutheit Gottes, kraft deren alles thatsächlich Geschehende unter den allein bestimmenden göttlichen Willen gestellt sein wollte, wovon das Bekenntniss hierbei ausgeht, wie dies bei der consequent reformirten Theorie der Fall ist[81]), sondern das Interesse des einfältigsten evangelischen Glaubens, der seine Seligkeit lediglich einem gnädigen Thun Gottes verdankt, beschlossen und begründet in dem ewigen Rathschluss des Heiles in Christo und nun in dieser einzelnen Person des Gläubigen verwirklicht. Mag es wahr sein, was man reformirterseits für die Prädestination auch der Verworfenen anführte, dass eben doch auch die Verstockung und Verwerfung in der Schrift auf Gottes Willen zurückgeführt werde, dieser

Wille aber seiner Natur nach ein ewiger sei[82]), so ändert dies an der Stellung der Confession zu der Sache gar nichts: denn kraft des Verhältnisses Gottes zur Sünde und Uebel in der Welt kann die immerhin existirende Prädestination Gottes in Bezug auf die Verworfenen gar nicht in Gleiche gestellt werden mit seiner Prädestination gegenüber den zu Errettenden — sie lässt sich weder zurückführen, wie diese, auf den ewigen Rathschluss Gottes, der ja das Heil der Welt im Auge hatte, noch lässt sie sich gleichermassen einordnen der zeitlichen Causalität Gottes, die ja als verursachend nur denkbar ist in Bezug auf das Gottgemässe, nicht auf das Gottwidrige. Das Bekenntniss stellt nicht in Abrede, sondern bezeichnet es vielmehr als zweifellos, dass Gott gar wohl und aufs Allergewisseste vor der Zeit der Welt zuvorersehen habe und noch wisse, welche von denen, so berufen werden, glauben oder nicht glauben werden; item welche von den Bekehrten beständig, welche nicht beständig bleiben; welche nach dem Falle wiederkehren, welche in Verstockung fallen werden; wie denn auch die Zahl, wieviel derselben beiderseits sein werden, Gott ohne allen Zweifel bewusst und bekannt sei[83]). Aber gemäss den früheren Voraussetzungen über den Unterschied von Prädestination und Präscienz kann davon das Bekenntniss keinen Anlass nehmen, die erstere irgend wie auch auf die Verworfenen auszudehnen, und wir haben nur, um die Aussage nicht misszuverstehen, in

Erinnerung zu behalten, dass Gottes Verhältniss zu dem Bösen und zu dem Uebel in der Welt gar nicht in dem einer passiven Präscienz aufgeht, sondern die Verstockung und Verwerfung gleichwohl Gotte zugeeignet werden soll. Die Richtigkeit jener Behauptung steht und fällt mithin mit der oben besprochenen und, auf ihren practisch religiösen Grund gesehen, bewährt erfundenen Unterscheidung, und je mehr dieser practische Grund der Schriftwahrheit conform ist, desto mehr wird man vonvornherein, was sich denn auch thatsächlich bestätigt, dessen versichert sein dürfen, dass die Schrift eine zwiefache Wahl und Prädestination Gottes im Sinne der reformirten Doctrin nicht lehren kann. Denn die Schrift kennt weder eine ἐκλογὴ noch einen προορισμὸς zur Verdammniss als Parallele beider zur Seligkeit, und wenn Beza sich dagegen auf Act. 2, 23 beruft[84]), wo die Tödtung Christi durch die Hände der Ungerechten als nach Gottes ὡρισμένη βουλῆ καὶ πρόγνωσις eingetreten bezeichnet wird, so hat dies mit der hier vorliegenden Frage, bei der wir ja noch gar nicht auf die Ausführung des göttlichen Heilsrathschlusses reflectiren, ebensowenig zu schaffen, als die anderen Stellen, die sonst noch aus der Schrift als Gegenbeweis herbeigezogen zu werden pflegen.

Ueberall nicht bei dieser principiell abstracten Fragestellung, wo für das Bekenntniss die Antwort auf der Hand lag, sondern innerhalb der Frage nach der alleinigen Wahl und Prädestination Gottes zur

Seligkeit begegnen uns zunächst die Schwierigkeiten, welche die Concordienformel zu überwinden hatte, und wir erinnern uns, dass die Braunschweigischen Theologen eine Erklärung über die Universalität oder Particularität der Prädestination dem Torgischen Buche angefügt wissen wollten. In welchem Sinne dies gemeint war, und dass wir es hierbei gar nicht mit einer particularen Gnadenwahl nach gewöhnlichem Sprachgebrauch zu thun haben, ergiebt sich einmal aus einem hierauf bezüglichen Schreiben von Chemnitz an den Herzog Wolfgang zu Braunschweig und Lüneburg vom 28. August 1576[85]), sodann aber aus den späteren Streitigkeiten zwischen Samuel Huber und den Würtembergischen Theologen, von wo aus ein ziemlich helles Licht auf die Lage der Dinge vorher zurückfällt[86]). Chemnitz war von dem Herzog aufgefordert worden, über einen zu Osterode vorgefallenen Streit, bei welchem die Frage erhoben ward, „ob *praedestinatio et electio universaliter* zu verstehen sei oder *particulariter*", seine Meinung abzugeben, und antwortet, er wolle oder könne auf eine solche blosse, gestümmelte, gefährliche Frage kategorisch nicht antworten, denn es stecke gar viel dahinter. Schon auf dem letzten Convent der Theologen zu Torgau sei eben dasselbe vorgefallen und hätte Einer wollen streiten, *praedestinationem et electionem esse universalem*, dass alle Menschen von Gott zur ewigen Seligkeit versehen und auserwählt sein sollten. „Aber es ist ihm angezeigt worden, dass *anno* 1563 auf einem

11*

Conventu zu Strassburg nach fleissiger Deliberation aus der h. Schrift dahin geschlossen, dass es nicht recht sei noch bestehen könne, dass *praedestinatio* also *universalis* sei, dass alle Menschen, beide Ungläubige und Gläubige, sowohl die da verdammt werden als die da selig werden, sollten von Gott zum ewigen Leben versehen und erwählet sein. Denn das ist aus Grunde der Schrift klar und gewiss, dass diejenigen, so zum ewigen Leben auserwählet sein, alle selig werden, denn Gottes Versehung kann nicht fehlen, und die ewige Gnadenwahl Gottes ist unwandelbar, kann nicht geändert oder umgestossen werden, wie das aus der Schrift genugsam kann bewiesen werden. Derwegen derselbige, so dies auf dem Torgauischen *Conventu* gedisputiret, davon hat müssen abstehen, als da weder Rede noch Meinung im Grunde recht, *praedestinationem et electionem ad vitam aeternam universaliter esse omnium hominum.* Darneben ist auf demselben *Conventu* zu Torgau auch das bewogen worden, wenn man auf der andern Seiten so bloss hin ohne nothwendige genugsame Erklärung sagt, *praedestinationem esse particularem vel particulariter intelligendam*, dass das auch gefährlich sei, als wäre Gottes Wille und Meinung, dass er nicht alle Menschen wollte selig haben. Sei derhalben besser, dass man solcher blossen, gefährlichen Reden beiderseits müssig gehe, und rede davon unärgerlich, wie in derselbigen *formula* der *articulus de praedestinatione* einfältig erklärt wird"[87]). Man sieht hieraus, dass

es nicht Flucht vor Bestimmtheit des Gedankens war, wenn Chemnitz den einen wie den andern Ausdruck ohne nähere Erklärung zu billigen sich weigerte, sondern dass eben die Unbestimmtheit und Mehrdeutigkeit beider ihn dazu veranlasste; jedenfalls aber ist ersichtlich, dass die Bezeichnung der Gnadenwahl als universaler ihm noch in viel höherem Masse bedenklich erschien als die entgegenstehende, an sich richtige, nur missverständliche. Und hiermit kommt überein, dass, als nachmals Samuel Huber sein Bekenntniss von der Gnadenwahl dahin formulirte, Gott habe in seinem Sohne alle und jede Menschen zum ewigen Leben verordnet und erwählet[88]), man ihm auf das Bestimmteste widersprach und seine Lehre als schrift- und bekenntnisswidrig verwarf[89]). Allerdings berief sich Huber darauf, dass schon vor ihm orthodoxe Lehrer der Kirche von einer *universalis electio* geredet, und auf den Ausdruck allein gesehen konnte er es mit Recht[90]): aber mit demselben Rechte wurde ihm erwidert, dass die Meinung dieser Lehrer nicht jene Hubers gewesen sei, indem, wo sie von *universalis electio* geredet, sie dies in der Regel gleichbedeutend mit *universalis voluntas Dei*, mit dem auf die Seligkeit aller Menschen gerichteten Heilsrathschluss Gottes, gethan[91]); und unter allen Umständen hatte man guten Grund, die Lehre Hubers des Widerspruchs mit der Concordienformel zu zeihen[92]).

In dem von Chemnitz im J. 1574 neu heraus-

gegebenen Enchiridion[92b]), dessen Abschnitt von der ewigen Versehung und Wahl Gottes die unmittelbarste Vorarbeit von Chemnitz für die Schwäbisch-Sächsische Formel ist, wird, nachdem zuvor der gesammte Rath Gottes zur Seligkeit unter Zusammenfassung mit dem Erlösungswerke, der Berufung, Rechtfertigung und Seligmachung dargelegt worden, die Frage erhoben, ob denn Gottes ewige Versehung allein auf den Handel der Seligkeit und nicht auch auf die Personen derer, so da sollen selig werden, gerichtet sei, und diese Frage dahin beantwortet, das sei die Meinung der Schrift keineswegs, sondern sie befasse in diesem Artikel allerwegen zugleich die Personen: Gott habe jede und alle Personen der Auserwählten, so durch Christum sollen selig werden, in seinem ewigen Rath, nach seinem gnädigen Vorsatz bedacht, zur Seligkeit versehen und erwählet, auch verordnet, wie er sie durch seine Gnade, Gaben und Wirkung dazu bringen, befördern und erhalten wolle — eine Aussage, welche fast mit denselben Worten von der Schwäbisch-Sächsischen Formel an in dem Bekenntniss sich findet[93]). Wenn man daher neuerdings den in einem früheren Artikel vorkömmlichen Ausdruck, Gott der Herr ziehe den Menschen, welchen er bekehren wolle (*trahit quem convertere decrevit*)[94]), als bedenklich bezeichnet und von „Nachwirkungen der von Alters her in der Theologie herrschenden irrigen unmittelbaren Beziehung des göttlichen Rathschlusses auf die Einzel-

nen" geredet hat, die in der Darstellung des 11. Artikels „noch sichtbar" seien[95]), so sind wir, auf den historischen Sachverhalt gesehen, nicht in der Lage, dies Bedenkliche bei Seite zu schieben und die Setzung der particularen, auf die Einzelnen sich beziehenden, Prädestination als zufällige, noch sichtbare Nachwirkung einer früheren irrigen Auffassung von der Substanz des Bekenntnisses zu trennen. Wir thun dies ebensowenig als wir übersehen, dass gerade diese bestimmteste Aussage der particularen göttlichen Wahl sich in dem Bekenntniss gleichwie in jener Vorarbeit von Chemnitz unmittelbar anschliesst an die Darlegung der Heilsordnung als der Ausführung des universalen Erlösungsrathschlusses und des dem Menschengeschlechte überhaupt geltenden Erlösungswerkes, als wodurch die Lehre von dem „Vorsatz, Rath, Willen und Verordnung Gottes" erst ihren vollständigen Inhalt gewinne[96]). Und wiederum, wenn es in dem lateinischen Texte von den einzelnen Erwählten heisst *clementer praescivit*, *ad salutem elegit et decrevit*, *quod etc.*, so folgt daraus nicht, dass hier gemäss der späteren Fassung der Lehre die *electio* von der *praevisio* bedingt gedacht werde, da jenes *praescivit* nur ein ungenauer Ausdruck ist für den deutschen, Gott „habe in Gnaden bedacht", wie denn die zu Grunde liegende Aussage bei Chemnitz, „Gott habe in seinem ewigen Rath, nach seinem gnädigen Vorsatz bedacht", jene Missdeutung ausschliesst.

In der That kann in keinem Falle davon die Rede sein, dass die Concordienformel, indem sie die Ausdrücke *universalis* und *particularis electio* um ihrer von Chemnitz hervorgehobenen Mehrdeutigkeit und Missverständlichkeit willen vermeidet, die Sache selbst in der Schwebe gehalten und die Möglichkeit offen gelassen habe, in Huberscher Weise die Wahl Gottes auf alle Menschen zu beziehen. Denn allein die Auserwählten, sagt sie[97]), werden selig, und die Verordnung Gottes zur Seligkeit gehet nicht zumal über die Frommen und Bösen, sondern allein über die Kinder Gottes, die zum ewigen Leben erwählet und verordnet sind, ehe der Welt Grund gelegt ward[98]). Und doch ist es auffällig, dass, wenn Chemnitz in dem oben angeführten Schreiben sagt, auf Grund der ewigen Gnadenwahl Gottes würden Alle selig, die zum ewigen Leben auserwählt seien, denn diese Gnadenwahl sei unwandelbar, könne nicht geändert noch umgestossen werden, dem nirgend eine Aeusserung des Bekenntnisses entspricht, und dass, während beinahe der gesammte Wortlaut jenes Abschnittes in dem Enchiridion in das Bekenntniss überging, gerade diejenige Stelle desselben wegblieb, wo es heisst, es sei gewiss, dass kein Auserwählter in Unbussfertigkeit und Unglauben endlich bleibe und verloren gehe. Denn hiermit deckt sich weder der Satz, dass „allein die Auserwählten selig werden, deren Namen geschrieben stehen im Buche des Lebens“, insofern als Erkennungszeichen dieser Wahl solche

benannt werden, die gar nicht blos den schlüsslich Gläubigen gelten[99]), noch einer der andern, dass „Gott, der uns berufen, treu sei“ in der Vollführung des angefangenen Werkes, oder dass „unsre Wahl zum ewigen Leben auf den gnädigen Willen des Vaters gegründet sei, der, weil in seinem Willen und Wesen unwandelbar, sich selbst nicht verläugne“, oder dass „unsre Seligkeit in dem ewigen Vorsatz Gottes, der nicht fehlen noch umgestossen werden könne, verordnet“ sei[100]), insofern durch alles dieses nur der Zweifel an Gottes unverrücklichem Gnadenwillen ausgeschlossen und die Zuversicht des Christen, der sich von diesem Gnadenwillen berufen weiss, auch im Falle des Strauchelns gevestigt werden soll. Hiernach können wir nicht umhin zu schliessen, dass man in der confessionellen Darstellung der Lehre nicht zufällig, sondern absichtlich die Sätze von der nothwendigen, auf die Unveränderlichkeit des Willens Gottes begründeten, Perseveranz der Auserwählten beseitigt habe.

Geschah dies nun aber aus bewusster oder unbewusster Scheu, den Weg des Particularismus, nicht der Gnade, sondern der Gnadenwahl, bis an das Ende zu verfolgen, wo er zusammentrifft mit dem Calvinischen, den das Bekenntniss perhorrescirte? Oder war es ein Compromiss zwischen den verschiedenen theologischen Richtungen, wovon die eine die Gnadenwahl als universale, die andere sie als particulare ansah? Es ist wohlfeil, sich mit dem Einen oder dem

Andern zu begnügen, aber es bekundet zugleich die Unfähigkeit oder Ungeneigtheit, die concreten Gestaltungen des confessionellen Lehrausdruckes auf ihre inneren Factoren zurückzuführen und die Kritik aufzusparen bis dahin, wo man jene in ihrem Werden begriffen hat. Gehen wir noch einmal rückwärts bis auf den Quellort des evangelischen Bewusstseins, aus welchem wir oben schon die Unterscheidung zwischen Prädestination und Präscienz herleiteten. Das evangelische Bewusstsein kommt zur Aussage der Prädestination und Wahl Gottes von dem Präsenzstande seines Glaubens und seines Heilsbesitzes aus, kraft der Gewissheit, dass was immer dieser Stand in sich beschliesse, der gnädigen Wirksamkeit Gottes allein zu verdanken, von ihr herzuleiten sei. Gemäss der Schrift führt es dieselbe zurück auf den in Christo gefassten ewigen Rathschluss Gottes. Es findet darin seinen Trost, weil und insofern damit der Artikel von der *gratia sola* bestätigt wird: „denn vor der Zeit der Welt, ehe wir gewesen sind, ja ehe der Welt Grund geleget, da wir nichts Gutes haben thun können, sind wir nach Gottes Fürsatz aus Gnaden in Christo zur Seligkeit erwählet“ [101]). Es stützt und kräftigt seine Heilszuversicht mit dem Gedanken, dass Gott unsre Seligkeit, weil sie aus unsern Händen durch die Schwachheit unsers Fleisches sowie durch die Anfechtung des Teufels und der Welt leichtlich könnte verloren und entrissen werden, in seinem ewigen Vorsatz, welcher nicht fehlen oder umgestossen wer-

den kann, verordnet und in die allmächtige Hand unsers Heilandes Jesu Christi, daraus uns Niemand reissen kann, zu bewahren gelegt hat[102]). Und in diesem Betracht heisst die particulare Gnadenwahl, deren der einzelne Christ sich tröstet, aufheben das evangelische Heilsbewusstsein gerade an seiner zartesten Stelle antasten und verletzen. Aber dasselbe Heilsbewusstsein, welches weiss, dass der in uns ist, grösser sei als der in der Welt ist, grösser auch als unser Herz, und von unwandelbarer Treue, ist sich dessen gar nicht bewusst, dass es in diesem Heilsbesitze bleiben müsse, dass es nicht die starke und treue Hand Gottes, die es auch vor der eignen Schwachheit beschützen will, von sich stossen könne, und in diesem Sinne vermag es die Perseveranz der Erwählten auf die Unveränderlichkeit des göttlichen Gnadenrathschlusses nicht zu gründen. Es ist kein sachlicher, sondern im Grunde nur ein formeller Unterschied, wenn Chemnitz, der in diesem Bewusstsein vollkommen mit dem Bekenntniss einig ist und es rückhaltlos ausspricht, der Abfall Vieler, die wohl angefangen, beruhe nicht darauf, dass Gott ihnen die Gnade zur Beständigkeit nicht geben und verleihen wolle, sondern darauf, dass sie sich muthwillig selber abkehren und den h. Geist betrüben, die Aeusserung thut, in welcher ihm das Bekenntniss nicht folgt, es bleibe kein Auserwählter endlich in Unbussfertigkeit und Unglauben. Es ist das nur eine Verengerung des Begriffes der Auserwählten auf jene, welche bis zum

Ende beständig geblieben, kraft der Gnade der Perseveranz, welche den Abfälligen Gott nicht entzogen.

Aber eben daraus ergiebt sich, dass Chemnitz bei der Redaction unsers Artikels unbedenklich und ohne von der Sache, welche er vertrat, abzugehen, jene Verengerung des Begriffes fallen lassen konnte, und dass die so modificirte Darstellung des Lehrstückes dem evangelischen Bewusstsein entsprechender war als die frühere. Denn wenn es mit letzterem sich so verhält, dass es auf dem vorhin bezeichneten Wege von der Gegenwart des Heilsbesitzes aus zur Aussage von der ewigen Erwählung kommt[103]), so wird auch zunächst für den Begriff der Erwählung und für die Umgrenzung des Kreises, dem die Erwählung gilt, diese Gegenwart massgebend sein, und erst hierauf wird sich als Zweites eine Aussage von der Erwählung stützen können, welche ihren Ausgangspunct nicht von der Gegenwart, sondern von der Zukunft her nimmt, mit andern Worten, welche nicht von dem rechtfertigenden Glauben, der vorhandenen Gotteskindschaft schlechthin, sondern von dem finalen Glauben ausgeht. Darum lässt denn das Bekenntniss die Verordnung Gottes zur Seligkeit, die es insofern zugleich als particulare bestimmt, nicht blos auf die *finaliter credentes*, sondern auf „die Kinder Gottes" schlechthin sich beziehen[104]), und charakterisirt die Auserwählten als die, welche das Evangelium hören, glauben an Christum, beten und danken, werden geheiliget in der Liebe, haben Hoff-

nung, Geduld und Trost im Kreuz; und ob dies gleich sehr schwach in ihnen ist, haben sie doch Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit[105]). Es ist zweifellos gewiss, dass nach der Meinung der Confession jedwedes Kind Gottes, welches kraft der empfangenen und im Glauben vestgehaltenen Rechtfertigung sich als solches weiss und wissen soll, das Recht hat, sich für einen Auserwählten anzusehen, ja mehr noch, dass es daran nicht irre werden soll, trotz der Schwachheit seines Glaubens, im Hinblick auf die Treue Gottes, der das angefangene gute Werk bis ans Ende erhalten und vollführen will, „wo wir uns nicht selbst von ihm abkehren, sondern das angefangene Wesen bis ans Ende vest behalten, darzu er denn seine Gnade verheissen hat“[106]). Aber eben daraus begreift sich, dass es als „falscher Wahn und Gedanke“ zurückgewiesen wird, wenn Jemand, sei es aus Sicherheit sei es aus Kleinmüthigkeit, im Hinblick auf die Unabänderlichkeit der göttlichen Versehung (*electio*) meinen wollte, es sei gleichviel, ob er „sich mit Busse, Glauben, Gebet oder Gottseligkeit bekümmere“, oder helfe doch nichts, wenn er sich darum bekümmere[107]). Im Gegentheile fordert das Bekenntniss gemäss dem Worte Petri (2 Petr. 1, 10) die Gläubigen auf, nicht müssig zu sein, noch viel weniger dem Treiben des Geistes Gottes sich zu widersetzen, sondern „allen Fleiss zu thun, dass sie ihren Beruf und Erwählung vest machen, damit sie desto weniger daran zweifeln, je mehr sie des

Geistes Kraft und Stärke in ihnen selbst befinden“[108]). Und doch sollen sie ihre schlüssliche Zuversicht nicht setzen auf das, „was sie in ihnen selbst befinden“, sondern auf Christi Verdienst und gnädigen Willen seines Vaters, der sich selbst nicht verläugnen kann, weil er in seinem Willen und Wesen unwandelbar ist“[109]). Es ist wahr, dass „allein die Auserwählten selig werden“[110]), aber es folgt nicht, dass Alle, welche als jeweilig gläubige Gotteskinder sich mit Recht zu den Auserwählten rechnen durften, darum selig werden müssen, nicht fallen können, und der Gedanke des Bekenntnisses drängt sonach, obwohl unausgesprochen, hin auf eine zwiefache Gattung von Auserwählten, solche die es sind, und solche die es bleiben oder schlüsslich allein sind.

So gewinnen wir ein besseres Verständniss des confessionellen Lehrausdruckes als jenes nur scheinbare, welches denselben auf die Scheu vor Consequenz oder auf die Nothwendigkeit eines Compromisses verschiedener Richtungen zurückführen möchte. Denn gerade so, wie er lautet, entspricht er dem Inhalte des evangelischen Glaubens überhaupt und der principiellen Tendenz des Artikels insbesondere, und darauf gesehen haben wir keinen Grund, ihm Mangel an Bestimmtheit vorzuwerfen. Denn die Bestimmtheit, welche wir von dem Bekenntniss fordern, ist eine andere als die der Dogmatik — sie genügt sich darin, der richtige, weil adäquate, Ausdruck des factisch vorhandenen Glaubensbewusstseins zu sein. Und

wenn es sich, von aussen her betrachtet, so verhielt, dass die beiden, theils mehr universalistischen theils mehr particularistischen, Richtungen der Verfasser in der aufgezeigten Darstellung des Bekenntnisses zusammengingen, so war die Wirkung dessen, wie in ähnlichen Fällen nicht selten, der Fortschritt zur Bestimmtheit. Eine andere Frage ist es allerdings, ob und inwieweit diese so bestimmte Lehre der Concordienformel den Aussagen der Schrift über die Erwählung entspreche, und wenn es an dem wäre, was man neuerdings behauptet hat, dass die Schrift eine particulare, Einzelnen mit Ausschluss Anderer geltende, Erwählung nicht kännte[111]), so hätten wir freilich die Darstellung des Bekenntnisses für schriftwidrig anzusehen. Es ist selbstverständlich nicht unsre Aufgabe, an diesem Orte die gesammte Frage über den Begriff der Erwählung nach der Schrift aufzunehmen und letzteren mit dem des Bekenntnisses zu vergleichen. Aber es mag im Vorübergehen ausgesprochen werden, dass die Fassung der Lehre in unserm Artikel die Prüfung nach der Schrift um so weniger wird zu scheuen haben, als auch diese von den Erwählten in einer zwiefachen Bedeutung redet, je nach der Relation auf den Cötus, dem gegenüber sie Erwählte heissen. Denn die Meinung, bei dem Gebrauche von ἐκλέγεσθαι in der Schrift werde nicht reflectirt auf die Zahl oder Gesammtheit, aus welcher die Erwählten herausgenommen sind, sondern darauf, was sie werden als von Gott Erlesene

oder Erkorene, im Gegensatz zu dem, was sie ohne die gnädige Wahl Gottes sein würden, ist schon formell, den Wortbegriff für sich beachtet, unstichhaltig, da es ohne Willkür nicht angeht, den Sinn von ἐκλέγεσθαι von dem äussersten Ausläufer des Begriffes statt von dessen Wurzel aus zu bestimmen und hiefür Stellen zu Grunde zu legen, wie Luc. 9, 35; 23, 35; 1. Tim. 5, 21, wo in der abgeschliffenen Bedeutung von ἐκλεκτὸς und ἐκλελεγμένος ähnlich wie in der des „Erlesenen" die ursprüngliche Beziehung auf das Woher und Woraus zwar nicht verschwunden, aber zurückgetreten ist. Es ist vergeblich, des seinem unmittelbaren Wortlaute nach entgegenstehenden ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου Joh. 15, 19 sich mit der Bemerkung zu erwehren, die Welt bezeichne hier nicht eine Summe von Einzelnen und die Meinung sei diese, „ich habe euch der Welt entnommen, dass ihr derselben nicht mehr angehört, sondern mir". Denn Ersteres ist gleichviel, wenn nur anders veststeht, dass κόσμος hier persönlich gemeint ist und nicht sachlich, wie denn vorausgeht ὁ κόσμος ὑμᾶς μισεῖ, und das Andere ist zwar richtig, indem die Erwählten Christi eigen sein sollen und nicht der Welt, schliesst aber dass sie für diesen Zweck zuvor aus der Welt herausgewählt wurden nicht aus, sondern ein. Wenn nun aber die Christen ἐκλεκτοὶ und γένος ἐκλεκτὸν heissen (1. Petr. 1, 1; 2, 9) gemäss dem, dass sie sind was Israel sein sollte, welches Jehova zu seinem Eigenthum erwählt hatte aus allen

Völkern (Ex. 19, 5; Deut. 7, 6; 14, 2; Am. 3, 2), so wird es um so mehr dabei bleiben, dass bei ἐκλέγεσθαι allerdings die Gemeinschaft oder der Kreis derer in Rücksicht genommen werde, woraus die Auswahl erfolgt. Haben wir hierin die Schrift für uns, so gilt es dann weiter, um den Charakter der ἐκλεκτοὶ zu bestimmen, auf den Cötus zu achten, dem sie in der Schrift gegenüber gestellt werden. Dieser Cötus nämlich ist nicht allenthalben der gleiche; sondern das eine Mal ist es die Welt schlechthin, welcher die Christen kraft der wirksamen Berufung Gottes entnommen sind, das andre Mal ist es die Gesammtheit der Berufenen, von denen sich die mehr sind als blos dieses als Erwählte unterscheiden, Letzteres Mtth. 20, 16; 22, 14, Ersteres 1 Petr. 1, 1; Eph. 1, 4; Jac. 2, 5; 1 Cor. 1, 27, 28. Kraft dieses doppelten Gegensatzes ergiebt sich nothwendig eine zwiefache Gattung von Auserwählten, deren einer die Aufforderung gilt, vest zu machen ihre Berufung **und** Erwählung (2 Petr. 1, 10), wie denn Paulus an die so Erwählten (Eph. 1, 4) Ermahnungen richtet (Eph. 4—6), welche die Möglichkeit des Abfalls voraussetzen, deren andrer aber der Charakter der Perseveranz eignet, so dass sie auch in der äussersten Bedrängniss der letzten Tage nicht zu Falle kommen (Matth. 24, 22, 24). Particular ist die Erwählung in beiden Fällen, wie ja von vornherein der Begriff der Auswahl solche Particularität involvirt; und von Gott aus als unabänderlich gesetzt ist sie in keinem Falle, denn auch der

zweiten Gattung von Erwählten eignet die Perseveranz nicht auf Grund einer besonderen göttlichen Gnade, die Gott diesen gewähren, den Uebrigen aber nicht gewähren wollte.

Dies Zusammentreffen des Bekenntnisses mit der Schrift, dessen wir hiernach gewiss sein dürfen, ist um so bemerkenswerther, als, wie schon oben erwähnt, nicht die Schriftforschung zunächst es war, deren Ergebnisse confessionell vestgesetzt wurden, und auch den gleichzeitigen lutherischen Theologen nicht nachgerühmt werden kann, dass sie unbeirrt von dem seit Augustin in der Kirche üblich gewordenen Begriffe der Gnadenwahl die exegetische Frage behandelt hätten. Die Theologen nahmen zudem unrichtiger Weise *a priori* an, es müsse, wo immer in der Schrift von Erwählten die Rede sei, allenthalben in gleichem Verstande von ihnen geredet sein[112]), so dass, abgesehen von der nachmaligen falschen Erweiterung des Begriffes bei Huber, wodurch der frühere Mangel präciser Schriftforschung sich rächte, man nur selten es als Schriftaussage erkannte, es könne ein Erwählter aufhören dies zu sein[113]). Dass nun aber das Bekenntniss trotzdem, seiner innersten Tendenz nach, genau auf die Bahn der Schriftaussage einlenkt, obwohl es ebensowenig wie diese ausdrücklich eine zwiefache Gattung von Auserwählten unterscheidet, das kommt von der Sicherheit seiner evangelischen Stellung innerhalb der richtig erfahrenen und bestimmten Heilsthatsachen, die man

gelten lässt, ohne vorweg mit einer aus dem abstracten Gottesbegriff entnommenen Theorie diese Geltung und die Consequenzen derselben zu verkümmern.

Es ist das Wesentliche dieser Lehre von der particularen Gnadenwahl und ihr principieller Unterschied von dem Particularismus der reformirten Theologie und Kirche, dass sie die Universalität der Gnade, des göttlichen Heilsrathschlusses, der Wirkung des Erlösungswerkes und der wirksamen Heilsanerbietung, statt sie auszuschliessen, vielmehr voraussetzt als die veste und breite Grundlage, worauf sie selbst sich erbaut. So gewiss nach Schrift und Erfahrung der Glaube nicht Jedermanns Ding und die Pforte, die zum Leben einführet, eng ist, so gewiss ist die Auswahl und Prädestination, deren Wirkung solcher Glaube und das Beharren auf dem schmalen Wege ist, eine particulare: aber dass Jemand dieser Wirkung theilhaftig, gläubig und selig wird, beruht auf demselben allgemeinen Gnadenwillen, welcher will, und kraft dieses ernstlichen Willens thatsächlich ermöglicht, dass allen Menschen geholfen werde — die Erstreckung des allgemeinen Gnadenwillens auf den Einzelnen in seiner Realisation gedacht ist die particulare Gnadenwahl. Gleichwie sich die Confession in jenem Stücke unter den Gehorsam der Schrift beugt und nicht nach eignem Gutdünken die Schranken erweitert, welche dort der Auswahl Gottes gezogen sind, so beharrt sie in diesem anderen Stücke

ebenfalls bei der evidenten und zweifellosen Schriftaussage, dass der Gnadenrathschluss Gottes sammt allem dem, was der zeitlichen Verwirklichung desselben dient, auf die gefallene Menschheit schlechthin bezüglich ist, ohne jegliche Beschränkung sei es der Heilsbestimmung sei es der Heilsanerbietung. Es sollte, meinen wir, möglich sein, vorderhand die Frage, wie denn dies Eine sich verstandesmässig ausgleichen lasse mit dem Andern, zurückzustellen und einer Bekenntnissschrift, welche als solche lediglich der Ausdruck des durch die Schrift normirten evangelischen Glaubens, nicht aber der christlichen Speculation über diesen Glauben sein will, das Recht zuzugestehen — und zu dem Rechte tritt hier sofort die Pflicht — die im Glauben vestgehaltene Schriftwahrheit in dem einen Falle ebenso treu und schlicht zu bekennen wie in dem andern, und wem es anders zunächst um das Verständniss unsers Artikels und dann erst um dessen Kritik zu thun ist, der wird von dieser Seite her sich seines Inhaltes zu bemächtigen haben. Aber nicht von dieser allein. Sondern auch hier begreift sich die Aussage der Concordienformel zugleich und zuerst aus jener evangelischen Grundtendenz derselben, dem um das Heil bekümmerten Gewissen bei der naheliegenden Frage, ob es sich der Wahl und Verordnung Gottes zur Seligkeit getrösten dürfe, den rechten Halt und Grund evangelischer Zuversicht und Freudigkeit zu geben, so zwar, dass hierbei die Thatsache der particularen Gnadenwahl bestehen bleibe.

In diesem Sinne ist es gemeint, wenn wir oben den Satz voranstellten, dass die Lehre unsers Artikels die Gnadenwahl des Einzelnen basire auf die Universalität des göttlichen Gnadenrathschlusses.

Demnach beginnt die Concordienformel, nachdem sie im Unterschiede von der göttlichen Präscienz, die auf Alles, alle Kreaturen, alle Menschen sich erstreckt, die Auswahl und Prädestination nur auf die Kinder Gottes bezogen hat, jenen „seltsamen, gefährlichen und schädlichen Gedanken“ zu wehren, welche „auch wohl gottseligen Herzen einfallen“, angesichts nämlich jener sonderlichen Gnadenwahl einfallen: „weil Gott seine Auserwählten zur Seligkeit versehen hat, ehe der Welt Grund gelegt ward und Gottes Versehen (*electio*) nicht fehlen noch von Jemand gehindert oder geändert werden kann“, so werde weder die Sünde und Verachtung des göttlichen Wortes etwas schaden, noch Busse, Glaube und guter Vorsatz etwas nützen, sondern es müsse in jedem Falle bleiben bei dem, was Gott verordnet habe[114]. Ob und in welchem Sinne nun die Voraussetzung selbst, von welcher solche Gedanken ihren Anlass nehmen, und zwar in der Formulirung, in welcher dieselbe hier erscheint, Seitens der Confession anerkannt werde, das haben wir nach dem früher Gesagten kaum noch zu erörtern. Zeigt doch schon die vorangehende Warnung, dass man „die ewige Wahl und Verordnung Gottes zum ewigen Leben nicht also bloss (*nude*) in dem heimlichen un-

erforschlichen Rathe Gottes betrachten solle, als hielte solche nicht mehr in sich oder gehörte nicht mehr dazu, wäre auch nicht mehr dabei zu bedenken, denn dass Gott zuvor ersehen, welche und wieviel selig, welche und wieviel verdammt sollten werden", nach welcher Seite hin jene Voraussetzung selbst von dem Bekenntniss beanstandet wird. Weder stellt es das Dasein eines geheimen Willens Gottes neben dem offenbaren in Abrede, da es auch sonst allenthalben nur von jenem hinweg auf diesen verweist[115]) und anderwärts von solchen Dingen spricht, die Gott seiner Weisheit und Erkenntniss vorbehalten habe[116]), noch läugnet es, dass Gott sehr wohl und aufs Allergewisseste vor der Zeit der Welt zuvor ersehen habe und noch wisse, welche von denen, so berufen werden, glauben oder nicht glauben, beständig oder nicht beständig bleiben werden, so dass auch die Zahl, wieviel derselben beiderseits sein werden, Gott ohne Zweifel bewusst und bekannt sei[117]), noch viel weniger bestreitet es die in jener Voraussetzung angenommene Einzelwahl Gottes, da es ja ausdrücklich lehrt, Gott habe in seinem Rath, Fürsatz und Verordnung gar nicht blos insgemein (*in genere*) die Seligkeit bereitet, sondern habe auch alle und jede Personen (*omnes et singulas personas*) der Auserwählten, so durch Christum sollen selig werden, in Gnaden bedacht und zur Seligkeit verordnet[118]).

Es wäre ein irriger Ausdruck für eine richtige Sache, wollte man sagen, der Artikel von der Prä-

destination beabsichtige über den geheimen Willen Gottes etwas zu lehren. Denn eben dies, dass er geheim, schliesst die Möglichkeit, die confessionelle Aussage auf seinen Inhalt zu beziehen, aus, und die Absicht der Confession geht eben darauf, die zweifelnden Gedanken von dem Grübeln über den geheimen Willen Gottes zum Glauben an den offenbaren hinzuleiten. Aber insofern dem Bekenntniss Gottes geheimer Wille als Thatsache gilt, die es nicht bestreitet sondern anerkennt, und insofern es einzelne Stücke nennt, welche in dessen Bereich gehören[119]), haben wir Grund zu der Behauptung, es widerstreite dem Bekenntniss, einen geheimen Willen nicht zu lehren, und Anlass zu der Untersuchung, was es um den geheimen Willen, über welchen der Christ nicht grübeln solle, nach der Meinung des Bekenntnisses sei. Wir bleiben hierbei in den Schranken der angefangenen Erörterung über den offenbaren allgemeinen Gnadenwillen, welcher die Grundlage der Particularelection bildet, nur dass wir zur Bestimmung desselben fortschreiten gleichsam von dem entgegengesetzten Pole aus, dem geheimen Willen. Die Wirklichkeit des letzteren resultirt, auf die Bekenntnissgrundlagen gesehen, aus dem Zwiefachen, worauf bisher die confessionellen Sätze sich concentrirten, aus der Universalpräscienz und der Particularelection. Aus der ersteren dieser Voraussetzungen ergiebt sich, dass, wenn die Gesammtheit alles jemals Weltwirklichen bis zum Abschluss der diesseiti-

gen Weltgeschichte der Präscienz Gottes gegenwärtig ist, dieses jetzt nach menschlich-zeitlicher Anschauung nur Mögliche nur so, und nicht anders, wirklich werden wird, wie es als solches von Ewigkeit her dem Auge Gottes vorliegt. Und aus der zweiten Voraussetzung folgt, dass, wenn die Ursächlichkeit Gottes als Factor und zwar als ausschliesslicher Factor des Standes der zur Seligkeit gelangenden Auserwählten gedacht werden muss, hiermit eine Wirksamkeit Gottes gesetzt ist, welche als die Erwählung und Beseligung bedingende auf diejenigen sich nicht oder nicht so erstreckt, welche nicht erwählt sind. Und aus der Combination der ersten Voraussetzung mit der zweiten, unter Hinzunahme dessen, was wir früher dem Bekenntniss über die Causalität Gottes in Bezug auf Sünde und Uebel entnommen haben, kommen wir zu dem Schluss, dass einmal die Zahl der Auserwählten und der Nichterwählten Gotte von Ewigkeit her bekannt und gewiss und dass ferner die Thätigkeit Gottes, vermöge deren beide werden was sie am Ende sind, eine unabänderliche ist.

Aber indem wir so die Annahme der Existenz eines geheimen Willens auf ihre dogmatischen Fundamente zurückführen und nun rückhaltlos aussprechen, dass die Concordienformel diesen geheimen Willen anerkennt, wenn schon sie den Blick des Christen von ihm hinweg zu dem offenbaren Willen hinlenkt, scheinen wir in der That auf dem directesten Wege in dem reformirt prädestinatianischen Lager anzu-

kommen oder vielmehr angekommen zu sein. Denn was hilft es den Blick abzuwenden von etwas, was doch in Wirklichkeit besteht? Und ist nicht eben dies die Genesis der reformirten Doctrin, dass sie das in der Gegenwart Gewordene und in der Zukunft Werdende wegen der göttlichen Präscienz und Causalität als unabänderlich denkt und darum in Gottes Wollen und Thun keinen andern Inhalt hineinlegen mag als den, welcher, wie es allein Gottes würdig zu sein scheint, mit dem schlüsslichen, auch nach lutherischer Vorstellung gewissen, Resultate übereinkommt? Angesichts dieser Consequenz wird man sonach von vorn herein den Begriff der Prädestination so anzulegen haben, dass er zu dem Resultate passe, etwa so, dass sie das ewige, unabänderliche Decret Gottes über die einzelnen Menschen sei, wornach Gott sich zu verherrlichen beschloss an den Erwählten durch die Gabe des ewigen Lebens aus Gnaden, an den Verworfenen durch Verstossung zu ewigem Tode aus Gerechtigkeit, beides ohne Verdienst, nach dem alleinigen Wohlgefallen Gottes des Prädestinirenden [120]); und man wird hiernach für des Vaters Gnadenwillen, für des Sohnes Erlösungswerk, für des heiligen Geistes Berufung die entsprechende Particularität wie und weil des Effects so und deshalb ihrer Bestimmung eintreten lassen [121]). Indessen wie nahe auch diese Consequenz liege, das Bekenntniss verzichtet auf den Ruhm derselben, scheut sich auch nicht mit Paulus zu bekennen, dass wir in diesem

Artikel nicht Alles können oder sollen ausgründen, und meint, es zusammenzureimen sei dem Christen gar nicht befohlen[122]. Und dass mit solch einfältigem Zugeständniss der Unergründlichkeit gerade dieses Geheimnisses dem richtigen und lebendigen Glaubensbewusstsein Ausdruck gegeben werde, dürfte vielleicht am Wenigsten in Zweifel ziehen wer am Schärfsten in die hier widereinanderstehenden Gegensätze eingedrungen wäre. Also jenes ist dem Christen nicht befohlen, wohl aber ist ihm befohlen, sich an das geoffenbarte Wort zu halten[123]) und nicht der scheinbar logischen Consequenz zu Liebe den Thatbestand dieses Wortes zu alteriren. Und dieses geoffenbarte Wort heisst uns gerade das Gegentheil jener dreifachen Particularität setzen, die wir auf nur logischem Wege aus der Thatsache des geheimen Willens folgern zu müssen schienen, es lehrt uns einen Gnadenwillen Gottes kennen und glauben, welcher in seinem Vorsatze, wie in seiner Ausführung durch Christi Erlösungswerk und des heiligen Geistes Berufung dem Menschengeschlechte schlechthin gilt[124]).

Aber ist nun vielleicht die Meinung des Bekenntnisses diese, dem Christen einfach zuzumuthen, er solle es bei jenem scheinbaren Widerspruche bewenden lassen und im Glauben ihn ertragen? Die Gesetze der Logik gelten doch in der That für den Christen gleichmässig wie für jeden andern Menschen, und Niemand, auch der Gläubige nicht, vermag es bei wirklichem logischen Widerspruche auszuhalten.

Mögen die Gedanken der christlichen Wahrheit ihrem Ursprunge nach so übernatürlich sein als sie wollen, damit dass sie in dem Gottmenschen geoffenbart, von Menschen verkündigt und aufgenommen, in menschliche Rede und Schrift gefasst sind, unterstellen sie sich von selbst der logischen Ordnung, und die Existenz der Theologie allein schon genügt dem zum Beweise. Aber das Gesetz der Logik als formales herrscht blos über die gegebenen Gedanken, producirt sie nicht, und die Gedanken, mit denen der Glaube und die Theologie zu thun haben, resultiren aus Thatbeständen, die als solche noch gänzlich ausserhalb des Gebietes der Logik stehen. Wenn daher das Bekenntniss den Widerspruch nicht sofort als Zeichen der Unwahrheit auffasst und den Glauben, der ihn nicht zu lösen vermag, auffordert, ihn zu tragen, so ist damit gar nicht zunächst ein logischer, sondern nur ein Widerspruch der unzureichend ermittelten oder zu ermittelnden Thatbestände gemeint, und es waltet dabei, wie sehr auch darauf gedrungen wird, die Thatsachen selbst, soweit sie ermittelt sind, um des scheinbaren Widerspruches willen nicht anzutasten, die Glaubensgewissheit, dass letzterer nur für das menschliche Verständniss, nicht aber an sich bestehe. Darum erscheint es als Postulat des Glaubens, den Widerspruch als an sich nicht vorhandenen zu setzen, und wenn es uns nicht befohlen ist, „zusammenzureimen“, wie Gottes geheimer Wille mit dem geoffenbarten sich widerspruchs-

los einige, so ist es doch ein nothwendiges Gebot des Glaubens, und wird als solches von dem Bekenntniss aufrechterhalten, dass man Gotte nicht contradictorische Willen zuschreibe, so nämlich als wenn Gott, der doch die ewige Wahrheit ist, ihm selbst zuwider sein sollte[125]). Und zwar dieses vorerst nicht um der logischen Widerspruchslosigkeit willen, sondern kraft unausweichlicher sittlicher und religiöser Motive des Glaubens selbst, dem die widerspruchslose Wahrheit Gottes in sich selber ein Axiom ist, von dem er nicht lassen kann; der es als eine von Gott verbotene und darum Gotte selbst unmögliche Untugend kennt, „da man sich eines Dinges erklärt und ein anderes im Herzen gedenket und meinet"; der den sicheren Grund seiner eignen Existenz verlieren würde, wollte er annehmen, dass Gott in seinem Herzen anders gegen uns gesinnet sei, als wie er es in seinem Worte geoffenbart[126]).

Diese Widerspruchslosigkeit in Gottes Wesen und Willen ist ein so unbedingtes Postulat des Glaubens, dass auch die reformirte Doctrin sich ihm nicht zu entziehen vermochte, wenn schon sie hie und da ernstlich den Versuch machte, unter Hinweisung auf das Unzureichende des menschlichen Urtheils als Massstabes für Gottes Wollen und Thun, die Duplicität und Gegensätzlichkeit desselben als wirklich zu setzen. Denn eben dieses war hier das treibende Motiv, der Schriftaussage von dem allgemeinen Gnadenwillen zuwider, der vorweg als nothwendig ange-

nommenen Congruenz zwischen dem schlüsslichen Effect des göttlichen Rathschlusses und letzterem selbst zu Liebe, die Theorie einer uranfänglichen Spaltung zwischen einem Rathschluss der Gnade und einem solchen der Gerechtigkeit aufzustellen, so zwar, dass diese Eigenschaften Gottes, wie sie ja auch an sich keineswegs im Widerspruch zu einander stehen, in der Selbstverherrlichung Gottes als in ihrem gemeinsamen Grunde und Ziele zur Einheit zusammengehen[127]. Es kommt nun zwar dem Bekenntniss gar nicht in den Sinn, an Stelle jener Selbstverherrlichung Gottes, der auch die schlüssliche Verdammung der Verworfenen dienen wird, die Bethätigung der Liebe Gottes als Grund und Ziel seiner Selbstoffenbarung in der Schöpfung der Welt und ihrer Geschichte zu setzen, wie wir denn oben schon das Gegentheil hiervon wahrgenommen haben — das wäre ebenso schriftwidrig als dogmatisch unhaltbar, indem Zerstörung der Absolutheit Gottes und Setzung der Apokatastasis als Weltzieles — und ebensowenig läugnet es, dass wir an dem „Einen Theil", derer nämlich, die da „verstockt, verblendet, in verkehrten Sinn gegeben" werden, „Gottes Gericht", bei dem „andern" aber, „so wohl in gleicher Schuld", denen aber Gott „sein Wort giebt und erhält", so dass sie dadurch „erleuchtet, bekehrt und erhalten" werden, „Gottes lautere Gnade und Barmherzigkeit ohne ihren Verdienst" erkennen sollen[128]. Aber die Concordienformel legt diese Scheidung der Gerechtigkeit und

Barmherzigkeit nicht hinein in den ewigen Rathschluss Gottes, als sei es schriftgemäss und dem gläubigen Denken vorstellbar, dass jene beiden Eigenschaften isolirt neben einander stünden, jede gewissermassen auf eigne Hand hin ihrer selbst Befriedigung suchend und nur in der gleichmässig erzielten und beabsichtigten Glorification Gottes zusammentreffend, sondern lässt sie erst in der zeitlichen Verwirklichung des Einen und ungetheilten Liebesrathschlusses, in dem verschiedenen Erfolge der universalen, ernstlichen und wirksamen Berufung Gottes, auseinandergehen.

Allerdings lag es bei der Influenz des Augustinischen Systemes auf die theologische Auffassung des Dogmas auch bei den Lutheranern nahe, mit Zugrundelegung des richtigen und von allen Seiten zugestandenen Satzes, Gott sei überall dem gefallenen Menschengeschlechte seine Gnade und Erbarmung nicht schuldig, sondern hätte es können unter der Schuld belassen und dem Gerichte des Todes überantworten, zu der scheinbaren Folgerung zu gelangen, wenn Gott nach Fassung des Gnadenrathschlusses dennoch nur Einzelnen seine Gnade factisch erweise, Anderen aber nicht, so sei Gotte darob um so weniger ein Vorwurf zu machen, als den Nichtbegnadigten und Verworfenen damit nur widerfahre was sie im Grunde verdient. Und es lässt sich nicht läugnen, dass hin und wieder auch die Darstellung der Concordienformel an diese bei den Lutheranern

nicht selten vorkömmliche Auffassungsweise erinnert[129]). Aber es ist klar, dass diese Folgerung eine nur scheinbare, dass jene Auseinanderreissung von Gnade und Gerechtigkeit der lutherischen Voraussetzung von der Beschaffenheit des Erlösungsrathschlusses zuwider ist, und dass darum von dem Princip selbst aus die verfehlte Darstellung sich rectificirt. Denn gemäss dem, was wir in einem andern Artikel als confessionelle Aussage von dem Erlösungswerke ermittelt haben, hat es mit dem Erlösungsrathschluss nicht eine solche Bewandtniss, als sei Gott gnädig wiewohl auch gerecht, oder gerecht und doch auch gnädig, sondern damit dass er seiner Gerechtigkeit eine Genüge verschafft ist er gnädig, und weil er seiner Gnade genügen wollte, befriedigte er seine Gerechtigkeit, so dass die Gerechtigkeit als befriedigte der Grund der Gnade und die Gnade als zu befriedigende der Grund zur Befriedigung der Gerechtigkeit ist. Es kann sich mithin gar nicht so verhalten, dass, nachdem Gott einmal für der ganzen Welt Sünde dem hierauf zielenden Anspruche seiner Gerechtigkeit Genüge verschafft — dies zeitlich in Christo Verwirklichte als ewig gedacht — nun auf irgend einem Puncte der Realisation des Erlösungswerkes eine solche Scheidung zwischen Gerechtigkeit und Gnade eintrete, wornach einem Theile der Menschen nur Gerechtigkeit widerfahre, jene Gerechtigkeit nämlich, welche ihre Sünden, abgesehen von dem zwischeneingekommenen Erlösungswerke, provocirt. Wie denn auch

die Concordienformel gerade da, wo es am Ehesten scheinen könnte, dass sie die Scheidung von Gerechtigkeit und Gnade begründe auf die Verderbniss unsrer Natur durch die Sünde, um deretwillen Gott „uns Wort, Geist oder Gnade nicht schuldig sei", doch alsbald von der eingeschlagenen irrigen Richtung dadurch wieder abbiegt, dass sie hinzusetzt: „und wenn ers aus Gnaden giebt, so stossen wir es oft von uns und machen uns unwürdig des ewigen Lebens"[130]). Und obwohl wir an diesem Orte noch nicht von der Ausführung des allgemeinen Gnadenwillens in der ernstlichen und allgemeinen Berufung zu sprechen haben, so mag doch gleich hier zur Veranschaulichung des Gesagten auf das Beispiel Pharaos hingewiesen werden, gleichsam des biblischen Repräsentanten aller derer, an denen Gott durch seine Gerichte sich verherrlicht: von ihm läugnet das Bekenntniss ausdrücklich, dass er zu Grunde gegangen, weil Gott ihm die Seligkeit nicht gegönnt habe, und dass er oder irgend ein anderer Mensch nicht habe können selig werden um deswillen, weil Gott in seinem heimlichen Rath ihn zur ewigen Verdammniss verordnet[131]).

Wir sind hier auf dem Puncte angekommen, wo wir in erspriesslicher Weise den Satz unsers Artikels in Betracht ziehen können, womit der letzte Haupttheil desselben beginnt[132]), es solle die ewige Wahl Gottes „in Christo und nicht ausserhalb oder ohne Christo" angesehen werden, gleichwie auch schon vorher bei Gelegenheit der Warnung vor dem ge-

fährlichen Speculiren über „die blosse, heimliche, verborgene, unausforschliche Vorsehung Gottes" darauf hingewiesen wurde, wenn man von der ewigen Wahl oder von der Prädestination und Verordnung der Kinder Gottes zum ewigen Leben recht und mit Frucht gedenken oder reden wolle, so solle man erwägen, „wie der Rath, Fürsatz und Verordnung Gottes in Christo, der das rechte wahre Buch des Lebens ist, durch das Wort uns geoffenbaret werde"[133]). Denn so üblich es auch ist, diesen Satz als den das Wesen der lutherischen Prädestinationslehre bezeichnenden vorauszustellen und in ihm das Unterscheidende zwischen letzterer und der reformirten zu finden, so gab uns doch das Bekenntniss selbst keinen Anlass dazu, und ohne die Voraussetzungen, mit denen wir jetzt an das Verständniss desselben herantreten können, ist er für jene Unterscheidung in der That wenig geeignet. Ist doch auf den Ausdruck gesehen auch in den strengsten reformirten Bekenntnissschriften, und nicht minder bei den reformirten Theologen, nichts gewöhnlicher, als dass der ewige Heilsrathschluss Gottes und die Gnadenwahl als in Christo geschehen bezeichnet werden[134]), und in dem Mompelgarter Religionsgespräch vom Jahre 1586 wie in dem zu Leipzig 1631 erscheint die *electio in Christo*, und zwar die Erwählung nicht Aller, sondern Etlicher, als übereinstimmende Lehre beider Parteien[135]). Aber wenn nun auch darin Uebereinstimmung herrscht, dass die Erwählung der Einzelnen und Bestimmten,

welche erwählt sind, in Christo geschehen sei, und wenn auch der Ausdruck des Bekenntnisses, von Ewigkeit her sei bei dem Vater beschlossen, dass er durch Christum wolle selig machen, wen er wolle[136]), dem der reformirten Lehre völlig gleichkommt, so ist doch der Sinn des Ausdrucks hier und dort gar nicht der gleiche, und zwar um desswillen nicht, weil der jener partialen Gnadenwahl in Christo nach lutherischer Auffassung zu Grunde liegende Heilsrathschluss in Christo anders gemeint ist als gemäss der reformirten Doctrin. Denn nach letzterer ist es nicht an dem, dass Gott, dessen Gerechtigkeit den Strafvollzug über die gefallene Menschheit forderte, sich den Gnadenrathschluss über sie ermöglichte durch Christi Leistung dessen, was das Gesetz der Gerechtigkeit erheischte, sondern, wo immer das System in seiner richtigen Consequenz sich entfaltete, bildet der zwischeneingekommene Fall nur das nothwendige Mittel zum Vollzuge dessen, was Gott uranfänglich gewollt, nämlich sich durch Gerechtigkeit und Gnade verherrlichen, und während der göttliche Beschluss dieser zwiefachen Weise der Selbstverherrlichung ohne durch Christus vermittelt oder ermöglicht zu sein voransteht, folgt erst bei der Ausführung der einen Hälfte des göttlichen Decrets, dass dieselbe in Christo sich realisire[137]). Da wird denn dem speculativen Axiom zu Liebe, dass alles wirklich Geschehene so wie es geschehen Effect des von Ewigkeit darauf bezüglichen absoluten göttlichen Willens

sei und dass die eingetretene Sünde gar nicht ihrerseits auf Gottes Willen hinsichtlich der Welt influirt und ihn modificirt, sondern lediglich der Ausführung desselben gedient habe, von vornherein ebenso die Einheit der göttlichen Bethätigung gegenüber dem Menschengeschlechte mittelst der Scheidung von Gnade und Gerechtigkeit zersprengt wie andrerseits die Einheit des Menschengeschlechtes mittelst jener Halbirung seiner Glieder in Begnadigte und Verworfene aufgehoben. Und im Grunde ist es nicht folgerichtig, wenn hier nun doch bei der Ausführung der die Erwählten angehenden Hälfte des Decrets Christi sühnende Erlösungsthat noch als nothwendig zur Stillung des göttlichen Zornes gesetzt wird. Denn eben vermöge der vollkommenen Parallelisirung von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit als zweier Eigenschaften Gottes, welche jede für sich Befriedigung suchen und zum Behufe derselben die vorangehende menschliche Sünde fordern, schwindet die Nothwendigkeit einer erst durch Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit herzustellenden Ermöglichung der Gnade, welche nur da ihre Stätte hat, wo es sich fragt, wie denn die das gesammte Menschengeschlecht um seiner Sünde willen verdammende Gerechtigkeit gestillt und dadurch wiederum dem gesammten Menschengeschlechte Gottes Liebe zugewendet worden sei. Nur in dem Falle, dass das Verhältniss Gottes zu der gefallenen Menschheit schlechthin ursprünglich und eigentlich ein anderes war als das der Liebe, nämlich das des Zornes

schlechthin, und nun durch Gottes gnädigen Willen hierin ein Wandel geschafft werden sollte durch Befriedigung des Zornes zwecks der Gnade, hat die Vermittelung der Barmherzigkeit Gottes durch Christi Versöhnungsthat ihre richtige Stelle.

Doch wie dem in letzterer Hinsicht auch sei, jedenfalls erhalten wir aus der bezeichneten Sachlage einen näheren Aufschluss darüber, was es nach der Meinung des Bekenntnisses um das Verhältniss zwischen dem geheimen und dem offenbaren Willen Gottes sei, deren Widerspruchslosigkeit zu behaupten wir oben uns begnügen mussten, und nähern uns damit zugleich allmählich der Auflösung des noch in Frage stehenden Problems, inwiefern die particulare Gnadenwahl sich wirklich auf den universalen Heilsrathschluss gründe. Wenn nämlich nach reformirter Anschauung der geheime Wille Gottes darin vor Allem sein Wesen hat, dass Gott aus unausforschbarem Grunde die Erweise seiner Barmherzigkeit und seiner Gerechtigkeit, gleichwie diese in sich getrennt sind, auch über getrennte Theile der Menschheit ergehen lässt, so kann dagegen nach der Auffassung des Bekenntnisses, weil das Verhältniss Gottes zur sündigen Menschheit schlechthin und uranfänglich durch Christum bedingt und in diesem Betracht eine Scheidung von Gnade und Gerechtigkeit unmöglich ist, der geheime Wille Gottes gar nicht ausserhalb des Kreises gelegen sei, welchen jenes durch Christum bestimmte Verhältniss beschreibt, und was es auch um denselben

sei, jedenfalls vollzieht er sich innerhalb der zwischen Gott und der Welt kraft des Gnadenrathes Gottes hergestellten Ordnung. Hiernach begreift sich erst und rechtfertigt sich zugleich die Haltung, welche unser Artikel gegenüber dem verborgenen Willen Gottes einnimmt, indem er denselben einmal als realen anerkennt und doch wiederum von ihm hinweg auf den offenbaren blicken heisst. Denn was hälfe es, das Auge vor dem geheimen Willen zu verschliessen, wenn er doch neben dem geoffenbarten her sich geltend machte, und wie liesse sich die Widerspruchslosigkeit der göttlichen Willen auch nur apriorisch fordern und setzen, wenn solch ein Nebeneinander in Wirklichkeit bestünde? Verhält es sich aber so, dass es zwar einen geheimen Willen Gottes giebt, aber einen solchen, der seinen Ausgang von der uranfänglichen Begründung der Gnade durch die Gerechtigkeit, von dieser Gnadengerechtigkeit Gottes nehmen *muss*, und dessen Vollzugslinien, wie unerkennbar auch dem menschlichen Auge, doch nur inmitten des hierdurch geschaffenen Verhältnisses sich hindurchziehen, so *kann* der Christ ohne das geringste Bedenken und auf Grund eines sicheren Thatbestandes seine grübelnden Gedanken von den Geheimnissen des verborgenen Willens abziehen, deren Wirklichkeit den Thatsachen des offenbaren Eintrag zu thun nicht vermögen. Es ist etwas ganz Anderes, wenn nach reformirter Doctrin uns verwehrt wird, zu fragen, warum denn Gott Etliche erwähle, Etliche

nicht erwähle, Etlicher sich erbarme, Etlicher aber sich nicht erbarme, als welche Frage durch Eingebung des Teufels auf die Bahn gebracht werde[138]), und wenn nach confessioneller Lehre wir hinsichtlich derselben unläugbaren Thatsachen die Weisung erhalten, über den geheimen Willen, der dies so geordnet und vorausgewusst, so dass es freilich nicht anders kommen kann, nicht zu speculiren, sondern uns bei dem geoffenbarten Willen zu beruhigen. Hier steht der offenbare Wille in jedem Falle vest gegenüber dem scheinbar widersprechenden geheimen, dort beugt sich der scheinbar widersprechende offenbare in jedem Falle unter den geheimen. Das eine Mal giebt es als realen, wirksamen, sich durchsetzenden überall nur den Einen, den geheimen Willen, und er vollzieht sich unter der Hülle des offenbaren, das andre Mal besteht von vornherein dieser als der reale und unbeschränkt wirksame, und die Realität des geheimen wird zwar von jenem nicht, wie dort die des offenbaren, verschlungen, aber bedingt und beherrscht. Daher denn auch die reformirte Doctrin, wenn sie anders sich treu bleibt[139]), den durch die Thatsache des geheimen Willens Angefochtenen nicht auf die andere, unter allen Umständen gewisse, Thatsache des offenbaren Willens verweisen kann, sondern sie verweist ihn, damit er seiner Gnadenwahl in sich gewiss werde, auf die Kennzeichen derselben in den Erwählten[140]). Was aber hierauf für ein Verlass ist, davon wird später die Rede sein.

Hat es mit dem Verhältniss zwischen dem geheimen und geoffenbarten Willen diese Bewandtniss, so gewinnt auch die Mahnung des Bekenntnisses, dass man nicht also bloss (*nude*) in dem heimlichen, unerforchlichen Rathe Gottes die ewige Wahl und Verordnung zum ewigen Leben betrachte[141]), und sich gewöhne, nicht von der blossen, heimlichen, verborgenen, unausforschlichen Vorsehung Gottes zu speculiren[142]), ihren bestimmteren Sinn und ihre zweifellose Berechtigung. Denn so gewiss man irre gehen würde, wollte man überall die Existenz und die Realität des geheimen Willens bestreiten, so gewiss ist es eine Verletzung des Thatbestandes, den geheimen Willen Gottes und was damit zusammenhängt bloss zu nehmen oder bloss legen zu wollen, d. h. ihn abzulösen von denjenigen Momenten des offenbaren, in und mit denen zugleich er sich vollzieht. Es ist ein einfacher Irrthum, eine der concreten Wahrheit entfremdete Abstraction, zu wähnen, „es hielte die ewige Wahl oder Verordnung Gottes zum ewigen Leben nicht mehr in sich oder gehörte nicht mehr dazu, wäre auch nicht mehr dabei zu bedenken, denn dass Gott zuvor ersehen, welche und wieviel selig, welche und wieviel verdammt sollten werden, oder dass er allein solche Musterung gehalten: dieser soll selig, jener soll verdammt werden, dieser soll beständig bleiben, jener soll nicht beständig bleiben". Ist der geheime Wille an sich und recht verstanden eine Realität, so ist er in dieser Abstraction ein Figment, das in

dem falsch reflectirenden Verstande seinen Sitz hat und zerbrochen werden muss. Ein geheimer Wille in *abstracto*, der nicht zugleich als Wesensmomente an sich hätte die Wesensbestimmtheiten des offenbaren, existirt nicht. Wo immer und wie immer der geheime Wille sich verwirklicht, da geschieht dies so, dass er zugleich von den Wesensmomenten des offenbaren bedingt ist[143]). Oder mit anderen Worten, und damit kommen wir um einen entscheidenden Schritt weiter, während wir doch nur aussprechen, was in dem früher Gesagten schon gelegen ist, „wenn man von der ewigen Wahl oder von der Verordnung der Kinder Gottes zum ewigen Leben recht und mit Frucht gedenken oder reden will", so hat man, statt bei jener schlechten Abstraction stehen zu bleiben, „im Geiste zusammenzufassen die ganze Lehre von dem Vorsatz, Rath, Willen und Verordnung Gottes, belangend unsre Erlösung, Beruf, Gerecht- und Seligmachung" [144]), wie denn dieses ein Wesenspunct der kirchlichen Lehre von der Gnadenwahl damals war[145]) und später blieb[146]).

Freilich würde blos auf den Ausdruck gesehen der Unterschied der confessionellen Lehre von der gegnerischen hier ebensowenig ersichtlich sein als früher bei dem Heilsrathschluss und der Gnadenwahl in Christo. Denn auch die Gegner werden nicht müde, einzuschärfen, dass man die Mittelursachen nicht auszuschliessen habe[147]), und bezeichnen es als eine Verleumdung, dass sie die Seligkeit der Aus-

erwählten, sowie die Verdammniss der Gottlosen allein dem blossen Rath und Willen Gottes zuschrieben, da ja nach dem Rathe der Versehung Gottes, wie sie denselben fassten, Niemand anders denn durch den Glauben an Christum selig, auch Niemand anders denn um der Sünden willen und also gerechter Weise verdammt werde. Was sei es daher Ungereimtes, dass sie mit der Schrift bekännten, Gott habe dieses, was er in der Zeit thue, also und auf diese Weise, wie ers thue, von Ewigkeit her zu thun beschlossen [148])? Aber eben dieses, was Gott in der Zeit thut, und die Weise, wie er es thut, ist ja nach dieser Auffassung gänzlich verschieden von dem Thun Gottes, wie es nach der Meinung des Bekenntnisses geartet ist: es giebt keine universale Beziehung des Erlösungswerkes, es giebt keine andere Berufung, als jene, welche auf die Errettung der Auserwählten, und zwar dieser allein gerichtet ist. Und so charakterisirt sich jene Uebereinstimmung in den Worten als nur formelle, scheinbare, und es kommt dabei sofort zu Tage, was oben über das diesfallsige Verhältniss des geheimen zum offenbaren Willen gesagt wurde: der letztere wird von dem ersteren verschlungen. Ueberall, wie sollte auch eine wirkliche Uebereinstimmung bestehen können, wenn doch der Gnadenrath Gottes, dessen Ausführung hier in Frage kommt, sich so, wie vorhin gezeigt wurde, von dem Gnadenrathe nach confessionellem Begriffe unterscheidet? Endlich aber, wie es mit der Realität

dieser Mittelursache bewandt ist, soweit es sich dabei um etwas Anderes als um die den Erwählten geltende Heilszuwendung handelt, mag man daraus abnehmen, dass z. B. nach der strengeren, consequenten reformirten Aussage als *causa efficiens impulsiva* der Reprobation schlechthin und allein und ohne alle Ergänzung nur der ewige, freie und gerechte Vorsatz des göttlichen Willens gelten soll, und keineswegs zugleich oder daneben irgend welche Unwürdigkeit des Unglaubens oder andrer Sünden [149]), wornach mithin das sonstige Vorgeben [150]), Niemand werde verdammt als „um der Sünden willen", sich als hinfällig erweist. Denn als nähere Ursache der Verwerfung können hier die Sünden nur zwischeneinkommen, insofern sie der „Einzigkeit" der allein bestimmenden Ursache nicht Eintrag thun, das heisst, insofern diese nähere Ursache schlechthin und allein von jener gesetzt ist.

Es ist an sich betrachtet eine exegetische Frage, ob das Bekenntniss Recht hat, wenn es die Universalität der Beziehung des Heilrathschlusses vesthaltend die Erlösungsthat Christi als für alle Menschen geschehen ansieht, mit der Wirkung, „dass wahrhaftig das menschliche Geschlecht erlöset und mit Gott versöhnet sei" [151]), und demnach „wie die Predigt der Busse also auch die Verheissung des Evangelii *universalis*" nennt, als die „über alle Menschen gehe", mit der Wirkung, dass Niemand verloren werde, der nicht hätte selig werden können, und

dass jeder arme Sünder sich getrösten dürfe des Zuges vom Vater zum Sohne, der ihm die Seligkeit ermöglicht [152]). Sowenig wir unsrerseits Ursache haben, auf diese exegetische Frage einzugehen, so bestimmt dürfen wir es aussprechen, dass gegenwärtig Niemand mehr wie einst behaupten wird, der Sohn Gottes habe mit seinem Tode nur die Schuld der Auserwählten bezahlen wollen [153]), oder Gott habe die Verdammten niemals geliebt [154]), und seien mithin unter der Welt, die Gott geliebt hat (Joh. 3, 16), die Auserwählten zu verstehen [155]), oder die Alle, denen nach Gottes Willen soll geholfen werden (1 Tim. 2, 4), seien eben nicht alle, sondern nur Menschen jeglicher Art und jeden Standes [156]), oder wenn es heisse (2 Petr. 3, 9), Gott wolle nicht, dass Jemand verloren gehe, so habe man zu glossiren „Jemand von den Gläubigen" [157]). Aber wenn nun auch das Bekenntniss in diesem Betracht für schriftgemäss zu gelten hat und selbstverständlich mit jener Setzung der Universalität des Heilswillens auf die Schrift sich stellt [158]), so wäre doch für das Verständniss unsers Artikels nichts gewonnen, wollten wir uns einfach mit dieser Thatsache begnügen, statt im Sinne zu behalten, dass von der ewigen Gnadenwahl Gottes hier geredet werden soll, mithin die Behauptung jener Universalität der bezeichneten Intention des Bekenntnisses zu dienen bestimmt sein muss. Das ist die Frage, von welcher aus alle auf den offenbaren Gnadenwillen bezüglichen Aussagen Richtung und Be-

deutung erhalten, wie ein evangelischer Christ dazu komme, seiner Gnadenwahl gewiss zu werden und statt vor der Prädestination zu erschrecken, sich ihrer zu getrösten. Gleichwie in dem Bekenntniss die Gesammtdarstellung des in Christo offenbar gewordenen allgemeinen Heilswillens ausläuft in die Beziehung dieses Willens auf die einzelnen Personen der Auserwählten, die durch Christum sollen selig werden[159]), so beginnt der Abschnitt, welcher insonderheit von der universalen ernstlichen Berufung zum Heile handelt, mit dem Gedanken, was zu thun sei, „wenn wir unsre ewige Wahl zur Seligkeit nützlich betrachten wollen"[160]).

In der Differenz der Stellung welche nach der confessionellen Anschauung, verschieden von jener der reformirten Theologie, Gott als der gnädige und gerechte zu der Welt, zu dem gefallenen Menschengeschlechte, kraft des Erlösungsrathschlusses in Christo einnimmt, hat die Differenz der Heilsvermittlung und Heilsordnung, wie sie im scharfen Gegensatze gegen den prädestinatianischen Particularismus von dem Bekenntniss dargelegt werden, ihre Wurzel. Denn was die Confessoren bei Behauptung der allenthalben ernstlichen und wirksamen Berufung gegenüber der Annahme eines nur äusserlichen Scheines derselben betonen, dass man Gott nicht contradictorische Willen zuschreiben dürfe, das gilt nothwendig und zuerst von dem Verhältniss zwischen dem überzeitlichen Erlösungsrathschluss und der zeitlichen

Durchführung desselben, und gleichwie innerhalb der letzteren die Thatsache, dass wahrhaftig das menschliche Geschlecht durch Christi Gehorsam, Leiden und Sterben erlöset und mit Gott versöhnet sei, involvirt die Nothwendigkeit der allgemeinen und wirksamen Heilsanerbietung, so müssen sich überall der ewige Wille Gottes und dieses Willens innergeschichtliche Manifestation entsprechen. Aber es verhält sich mit diesem Willen Gottes nun nicht so, dass, weil er von Ewigkeit her auf das Heil aller Menschen bedacht war und in der Zeit das Heil aller Menschen ernstlich will, darum die Folgerung zu Recht bestünde, es könne der Wille Gottes nicht anders als dieses Heil factisch durchsetzen, indem Gott nichts wolle, was er nicht thue [161]). Denn solch ein Begriff des Willens Gottes stammt aus einer ganz anderen Quelle, als jene ist, woraus die evangelische Erkenntniss die Bestimmung desselben entnimmt: er stammt weder aus der Schrift, welche eine Vereitelung des göttlichen Willens durch menschlichen Ungehorsam kennt, noch aus der christlichen Erfahrung, welche von keiner Nothwendigkeit dem göttlichen Willen Folge zu leisten weiss, wohl aber von einer Möglichkeit ihm zu widerstehen, sondern er entspringt aus der abstracten Setzung des Absoluten, mit dessen Natur es sich nicht vertrage, dass Gott etwas wolle, was nicht auch so wie er es gewollt geschehe. Diese abstract speculative Fassung des göttlichen Willens schiebt man fälschlich dem concreten göttlichen Heils-

willen unter, von dem vielmehr zu sagen ist, dass, indem er das Heil aller Menschen ernstlich will, er eben diese ihm untergeschobene Form des Willens nicht will[162]). Es ist, sagt dagegen unser Artikel, mit dem göttlichen Rathe rücksichtlich seiner Ausführung so bewandt, dass, gleichwie Gott in ihm „verordnet hat, dass der heilige Geist die Auserwählten durchs Wort berufen, erleuchten und bekehren, und dass er alle die, so durch rechten Glauben Christum annehmen, gerecht und selig machen wolle: er also auch in seinem Rathe beschlossen hat, dass er diejenigen, so durchs Wort berufen werden, wenn sie dass Wort von sich stossen und dem heiligen Geist, der in ihnen durchs Wort kräftig sein und wirken will, widerstreben, verstocken, verwerfen und verdammen wolle"[163]).

Doch es würde uns über die Schranken der begonnenen Untersuchung von dem allgemeinen Gnadenwillen und dessen Manifestation hinausführen, wollten wir hier schon die in ihm selbst gelegene Bedingtheit desselben näher bestimmen. Vielmehr fahren wir in der ersteren fort, indem wir sagen: während nach principieller und synthetischer Anschauung allerdings mit dem uranfänglichen Verhältniss des in Christo gnädigen und gerechten Gottes zum einheitlich gedachten Menschengeschlechte alles dasjenige gegeben ist, was das Bekenntniss im Gegensatze zum reformirten Particularismus über die Kundgebung und Verwirklichung des allgemeinen Gnadenwillens vestsetzt, so verhält es sich nach ana-

lytisch-historischer Auffassung umgekehrt so, dass in dem evangelischen Bewusstsein von der objectiven und darum nicht particularen Wirksamkeit der Gnadenmittel der Quellpunct gelegen war, von welchem aus die Sätze über den allgemeinen Gnadenwillen und über das uranfängliche Verhältniss Gottes zur Welt sich ergaben. Es ist schon hinsichtlich Luthers in einem andern Artikel gezeigt worden[164]), dass die Annahme der objectiv gleichen Wirksamkeit der Gnadenmittel es war, welche den früheren Particularismus seiner Lehre von der Gnade zurückdrängte, und es ist merkwürdig, wie auch bei den späteren lutherischen Theologen, die in der Frage über die Prädestination sich particularistisch aussprechen, doch gewissermassen als innere Correction der falschen Scheidung von Gerechtigkeit und Gnade die objective Kraft und Influenz der Gnadenmittel veststeht[165]) — so dass es nun mit dem kirchlichen Bekenntniss kraft dieses durchschlagenden Factors zur Setzung des allgemeinen Gnadenwillens kommen muste. Es sind aber selbstverständlich zunächst die Gnadenmittel des Wortes und der Taufe, welche hier, wo es sich um die allgemeine wirksame Berufung zum Heile handelt, in Frage stehen, obwohl die Concordienformel neben dem göttlichen Worte als Predigt der Busse und der Gnade zumal[166]) öfter nur die Sacramente im Allgemeinen[167]), angeschlossen an diese aber die Privatabsolution[168]), und blos an Einer Stelle[169]) das Sacrament der Taufe erwähnt.

Wir haben an einem andern Orte schon Gelegenheit gehabt, die untrennbare Verbindung des wirksamen Geistes mit dem Worte bekenntnissmässig vestzustellen[170]), und es erübrigt uns daher hier lediglich zu constatiren, dass die Aussage unsers Artikels mit jener des früheren übereinstimme. Während einerseits uns hier die Weisung gegeben wird, in alle Wege steif und vest darüber zu halten, dass die Verheissung des Evangeliums nicht minder wie die Predigt der Busse universal sei, das ist, über alle Menschen gehe[171]), schliesst sich hieran sofort die weitere Erklärung, man habe solchen Beruf, so durch die Predigt des Wortes geschieht, nicht für ein Spiegelfechten (*simulatam et fucatam*) anzusehen, sondern solle wissen, dass dadurch Gott seinen Willen offenbart, dass er in denen, die er also beruft, durchs Wort wirken wolle, dass sie erleuchtet, bekehret und selig werden mögen. Denn das Wort, dadurch wir berufen werden, ist ein Amt des Geistes, das den Geist giebt, oder dadurch der Geist gegeben wird, und eine Kraft selig zu machen[172]). Das berufende Wort ist das Mittel, wodurch der heilige Geist Gnade, Kraft und Vermögen verleihet[173]), nicht blos verleihen will, wie der lateinische Text es überträgt, wenn schon selbstverständlich diese thatsächliche Gabe darauf sich gründet, dass Gott mit seinem heiligen Geiste durch das Wort, wenn es gepredigt, gehöret und betrachtet wird, in uns wolle kräftig und thätig sein, die Herzen zu wahrer Busse bekehren und im rechten Glauben erhalten[174]). Es

ist gewiss, dass Niemand zu Christo kommt, es ziehe ihn denn der Vater: aber der Vater will das nicht thun ohne Mittel, sondern hat dazu sein Wort und Sacrament als ordentliche Mittel und Werkzeug verordnet, und ist weder des Vaters noch des Sohnes Wille, dass ein Mensch die Predigt seines Wortes nicht hören oder verachten und auf das Ziehen des Vaters ohne Wort und Sacrament warten soll. Denn der Vater zieht wohl mit der Kraft seines heiligen Geistes, jedoch seiner gemeinen Ordnung nach durch das Gehör seines heiligen göttlichen Wortes, als mit einem Netze, dadurch die Auserwählten aus dem Rachen des Teufels gerissen werden, dazu sich ein jeder arme Sünder verfügen, dasselbe mit Fleiss hören und an dem Ziehen des Vaters nicht zweifeln soll. Denn der heilige Geist will mit seiner Kraft bei dem Worte sein und dadurch wirken; und das ist das Ziehen des Vaters[175]). Also Gott zieht wirklich, wo immer das Wort gehandhabt wird, und wo der Zug der Gnade nicht wirkt oder vielmehr das Gegentheil wirkt, da ist nicht dies die Ursache, dass Gott Solchen die Seligkeit nicht gegönnt hätte[176]), noch kommt es daher, dass es mit Gottes Beruf, so durchs Wort geschieht, die Meinung hätte, als spräche Gott: äusserlich durchs Wort berufe ich euch wohl alle, denen ich mein Wort gebe, zu meinem Reich, aber im Herzen meine ichs nicht mit allen, sondern nur mit etlichen wenigen; denn es ist mein Wille, dass der grösste Theil von denen, so ich durchs Wort

berufe, nicht sollen erleuchtet und bekehret werden, sondern verdammet sein und bleiben, ob ich mich gleich durchs Wort im Beruf anders gegen sie erkläre. Denn das hiesse, einen Selbstwiderspruch in Gott annehmen, der doch die ewige Wahrheit ist, und eine Untugend ihm zuschreiben, die er selbst an den Menschen strafet[177]).

Behalten wir nun im Auge, dass nach der Darlegung des Herganges der Bekehrung im Artikel vom freien Willen der natürliche Mensch, an welchen sich diese ernstliche und wirksame Berufung wendet, von sich aus dem an ihn ergehenden Rufe nicht zu folgen vermag, sondern eben durch den Ruf die Kraft erhalten muss, sich ihn in heilsamer Weise gesagt sein zu lassen, gleichwie auch hier die Möglichkeit, zu Christo zu kommen, dem heiligen Geiste zugeschrieben wird, welcher durch das Gehör des Wortes den wahrhaftigen Glauben wirke[178]), so befinden wir uns in der Nothwendigkeit, jenes Ziehen des Vaters, an dem nicht gezweifelt werden soll, zunächst eben auf den Zug zu deuten, kraft dessen die Möglichkeit zu Christo zu kommen dem natürlichen Menschen verliehen wird[179]) — denn würde sie ihm nicht verliehen, so wäre das Ziehen ein unreales, scheinbares, und es läge auf der Hand, dass Gott einem solchen Menschen die Seligkeit nicht gönnte. Wenn Gott weder dem Pharao noch einem einigen Menschen die Seligkeit missgönnt haben soll, und wenn Gott Niemand also in seinem heimlichen

Rathe zur ewigen Verdammniss verordnet hat, dass er nicht sollte können oder mögen selig werden[180]), und wenn daneben doch die Möglichkeit einer Abweisung des Gnadenrufs gesetzt wird, gleichwie die Möglichkeit aus dem Gnadenstande zu fallen, so muss es sich mit der ersteren Möglichkeit analog verhalten wie mit der zweiten, dass sie eintrete, nachdem der Zug des Geistes das Jawort zu der ergangenen Berufung ermöglicht; dass nicht das Nein, womit der natürliche Mensch von sich aus Allem was geistlich ist widerstrebt, sondern das Nein, welches er der göttlichen Berufung entgegensetzt, während er doch kraft derselben Ja sagen könnte, jene Schuld der Menschen constituirt, vermöge deren sie was Gott an ihnen wirken wollte vereiteln[181]).

Verhält es sich so mit dem Worte, welches die Berufung vermittelt, und thun wir nur bei solcher Auffassung der bestimmten Aussage des Bekenntnisses, dass Gott es ernstlich mit der Berufung meine, ein Genüge, so führt die sonderliche Erwähnung des Taufsacramentes, wobei wir der Natur der Sache nach vor Allem an die Kindertaufe zu denken haben, zu wesentlich gleichem Resultate. Zwar lässt sich nicht läugnen, dass über die Aneignung der Taufgnade an die zu taufenden Kinder auch unter den Verfassern des Bekenntnisses insofern Differenzen obwalteten, als Andreä auf Grund der Voraussetzung, dass die Taufe nichts nütze sei ohne den Glauben, letzteren in und bei der Taufe, aber nicht durch die-

selbe den Kindern geschenkt werden liess[182]), Chemnitz dagegen der von Melanchthon vertretenen[183]), aber auch von Luther in seiner späteren Zeit einmal ausgesprochenen[184]), nachher in der lutherischen Theologie gewöhnlichen, Anschauung sich zuneigt, dass mittelst der Taufe selbst der Glaube, ohne welchen die Taufe allerdings nichts nütze, den Kindern verliehen werde[185]). Auch herrschte darüber keine völlige Sicherheit, wie sichs denn mit der Objectivität der Taufgnade in einzelnen Fällen verhalte, ob und inwiefern dieselbe auch veststehe, wenn etwa ein Heuchler die Taufe empfinge[186]). Denn da man die Wiedergeburt in untrennbarer Verbindung mit dem Glauben auffasste, so dass es keinen Wiedergeborenen geben könnte, der nicht auch im persönlichen Besitze der seligmachenden Gerechtigkeit wäre[187]), so war es unmöglich, einen getauften Heuchler als Wiedergeborenen anzusehen, und als dies wenige Jahre nach Veststellung des Bekenntnisses von Samuel Huber geschah, ward dessen Lehrweise auch in diesem Puncte auf das Entschiedenste bekämpft[188]). Aber weder die eine noch die andere Unklarheit ist darnach angethan, der Bedeutung etwas abzubrechen, welche die allenthalben gleichmässig behauptete Objectivität der Taufgabe, zumal bei den getauften Kindern, für die Frage nach der Prädestination im Unterschiede von der reformirten Doctrin haben musste. Wieviele ihrer getauft werden, sagte rücksichtlich der Kinder Andreä gegen Beza, die ziehen Christum

an und werden wahrhaftig zu Kindern Gottes angenommen, mit dem heiligen Geiste begabt, und wird die Verheissung der Gnaden Gottes durch die heilige Taufe in ihnen versiegelt. Wann sie aber anfangen zu erwachsen, da kann geschehen, dass aus Unfleiss der Aeltern oder der Kinder eignem Muthwillen sie den heiligen Geist wiederum verlieren und der Gnaden beraubt werden, die sie in der heiligen Taufe empfangen haben. Dergestalt sie dann ihr zeitlich und ewig Verderben nicht dem heimlichen ewigen Rathe Gottes zuschreiben können, als ob er daran schuldig, der in solchem seinen Rathe beschlossen habe, dass er sie nicht selig machen wolle; denn er hat sie in der heiligen Taufe zu Gnaden in ihrer Kindheit auf- und angenommen, hat sie wahrhaftig wiedergeboren und ihnen die Kindschaft widerfahren lassen. Nachdem sie aber aufgewachsen und nicht nach dem Geist, sondern nach dem Fleisch gewandelt, haben sie solche Gnade Gottes wiederum verloren[189]). Diese vesten Aussagen über die Kindertaufe bleiben entscheidend selbst in dem Falle, dass man reformirterseits mit dem auf die andere Unklarheit basirten Einwand Recht gehabt hätte, wie man denn auf die Taufe schlechthin den Trost der Kindschaft und der Erwählung stützen könne, wenn man doch die Behauptung nicht wage, dass alle wirklich Getauften ohne Unterschied wiedergeboren seien[190]). Aber die Unklarheit bei der Frage nach der Taufe von Ungläubigen lag viel weniger darin, dass man

etwa das Sacrament in diesem Falle als eine unkräftige Ceremonie angesehen hätte, als in der Ungewissheit, was hierbei als die substanzielle Wirkung der Taufe zu bezeichnen sei: dass die Taufe den Heuchlern nichts nutze, sagten die Würtembergischen Theologen in der Widerlegung des Staffortschen Buches, ist ausser allem Streit. Was geht das aber die jungen Kinder an, die der Heuchelei nicht mögen beschuldigt werden? Oder was geht das die Substanz und das Wesen der heiligen Taufe an? als welche eine ganze, rechte, wahre und vollkommene Taufe nichts desto weniger ist und bleibt, ob wohl Jemand dieselbe mit Unglauben empfahet: gleichwie die unwürdig zum Sacrament gehen das rechte Sacrament empfahen, ob sie schon nicht glauben [191]).

Etwas anders als mit dem Worte und der Taufe, durch welche Gnadenmittel die allgemeine und ernstliche Berufung sich vollzieht, steht es mit der Privatabsolution, deren das Bekenntniss an diesem Orte ebenfalls gedenkt als eines wesentlichen Mittels zur Vergewisserung des göttlichen Gnadenwillens [192]). Denn bei dieser handelt es sich nicht wie dort um die Frage, wodurch der allgemeine Gnadenwille Gottes erstmalig in der Berufung dem bis dahin unter der Herrschaft der Sünde stehenden Menschen die Seligkeit ermögliche, sondern darum, wie der schon anderweit berufene, um sein Heil bekümmerte, im Glauben nach der Gabe der Versöhnung mit Gott

sich ausstreckende Mensch dessen zweifellos versichert werde, dass Gott ihm seine Sünden wahrhaftig vergeben und ihn zu Gnaden annehmen wolle[193]). Hier ist anders als dort der schon vorhandene, wenn auch noch so schwache Glaube die Hand, mit welcher die göttliche Gabe empfangen wird, und obschon die Confession in einem Zusammenhange von der Privatabsolution redet, kraft dessen letztere sich einordnet unter den vorher ausgesprochenen Gedanken, Christus lasse die Verheissung des Evangelii nicht blos insgemein vortragen, sondern versiegele und bestätige dieselbe einem jeden Gläubigen insonderheit durch die Sacramente, so ist es doch ausser Frage, dass damit keineswegs der Absolution sacramentale Bedeutung und Wirkung zugeschrieben werden soll in dem Sinne, wie Taufe und Abendmahl eine solche haben[194]). Vielmehr müssen wir, um die Betonung der Privatabsolution an diesem Orte zu verstehen, auf den principiellen Standpunct des Bekenntnisses in der Darlegung dieses Lehrstücks zurückgehen, auf den des evangelischen Gewissens, welches des Trostes der Gnadenwahl versichert zu werden begehrt: für dieses ist denn begreiflich die Privatabsolution, der wir so gewiss glauben sollen „als hätten wir eine Stimme vom Himmel gehört“, von der höchsten Bedeutung: aber es würde nun allerdings, da in der Privatabsolution die allgemeine Gnade Gottes sich concentrirt und specialisirt zu einer dem Einzelnen, der ihrer begehrt, zu verleihenden Gabe[195]), dieser

„Trost uns gar genommen, wenn wir nicht aus dem Beruf, der durchs Wort und durch die Sacramente geschieht, von Gottes Willen gegen uns schliessen sollten.“

Der scharfe Gegensatz, in welchen sich die Concordienformel bei dieser Bestimmung der allgemeinen Gnade Gottes stellt zu der reformirten Unterscheidung eines äusserlich scheinbaren, unwirksamen, und eines innerlich realen, wirksamen Gnadenwillens[196]) gab den Pfälzer Theologen Anlass zu der Klage, man bürde ihnen damit Meinungen auf, die sie nicht als die ihrigen anerkennen könnten. Weder lehre man, dass Gott die Bekehrung und Errettung aller Menschen schlechthin nicht wolle, noch dass er blos äusserlich scheinbar *(simulate)* und nicht ernstlich *(serio)* alle Menschen zu sich rufe, noch dass er überall widersprechende Willen in sich hege[197]). Aber ihre Vertheidigung ist selbst die beste Bestätigung der Anklage. Gott will, sagten sie, ernstlich die Bekehrung und das Heil Aller, *quantum ad approbationem et laetitiam suam*; denn er will nicht, noch billigt er die Sünde, sondern zürnt ihr ernstlich, noch hat er Lust an Jemandes, selbst nicht des Teufels, Untergang, Qual und Verderbung, *quatenus quidem destructio est sui operis.* Er handelt darum nicht zum Schein, wenn er Alle zur Busse ruft, damit sie gerettet werden; sondern zeigt ernstlich und wahrhaftig in seinem Worte, was ihm wohlgefällig sei und was die Menschen ihm und sich schulden. Er will aber nicht,

dass Alle, sondern nur dass die, welche er erwählt hat, bekehrt und selig werden, *quod ad suam effectionem attinet conversionis et salutis ipsorum.* Auch an den Verlorenen missfällt ihm ernstlich und höchlich Sünde und Tod und auch von ihnen fordert er Gerechtigkeit und Leben: aber allein in den Erwählten bewirkt er, dass geschehe woran er Lust hat, was er billigt, was ihm geschuldet wird, was er fordert und befiehlt, und darum gelangen diese allein zur Bekehrung und zur Seligkeit [198]). Eine Vertheidigung, die, indem sie abwehren möchte was sie doch zugestehen muss, nur an den Tag bringt, wie ungern man hier zu jener consequenten dogmatischen Aussage, welche der principiellen Voraussetzung entsprach, sich entschloss. Denn es handelt sich ja hier eben um die Frage, was es um den Willen Gottes bei der Berufung sei, ob dieser, der allenthalben äusserlich zum Reiche Christi einladende, das eine Mal wirkungslos, das andre Mal wirkungskräftig ergehe, und zwar um deswillen so verschieden ergehe, weil er das eine Mal den zum Verderben, das andre Mal den zur Seligkeit Bestimmten verkündigt wird. Hier erforderte es, angesichts der Thatsache, dass ja das berufende Wort Gottes an eine ungleich grössere Zahl von Menschen als die Erwählten sich wendet, die Consequenz, offen zu sagen, es meine Gott die Berufung in dem einem Falle anders als in dem andern, ganz ebenso wie es die Consequenz erheischte, zu sagen, dass Gott die Sünde wollen müsse,

weil sie existirt, und weil der Weltzweck der Selbstverherrlichung Gottes in Gerechtigkeit und Barmherzigkeit dies Wollen der Sünde involvirt. Darum scheiden denn auch consequentere Prädestinatianer, wie Beza, offen zwischen der nur äusserlichen Predigt des Evangeliums, deren Beruf ganz und gar unkräftig ist, und der zugleich innerlich wirksamen, womit die Herzen der Auserwählten zu Christo gezogen werden[199]; und wiederum andere, wie Piscator, gehen ernstlich daran, aus der Schrift zu beweisen, dass Gott gar nicht immer wirklich wolle was er als seinen Willen im Worte kundgebe[200]).

Während nun bei der Frage nach der allgemeinen und ernstlichen Berufung die Differenz zwischen der confessionellen und der gegnerischen Anschauung am Schärfsten hervortritt, so zwar, dass hierin Chemnitz trotz seiner strengeren Lehre von der unfehlbaren Prädestination der Erwählten zur Seligkeit völlig mit Andreae zusammentraf[201]), so hat es dagegen den Anschein, als wenn bei Angabe der Merkmale, an denen man die Auserwählten und sich selbst als solchen zu erkennen vermöge, die eine Lehrweise mit der andern im Wesentlichen übereinstimmte. Als die Auserwählten lehrt das Bekenntniss, nachdem es von der Berufung gehandelt, erkennen die, welche die Stimme des Herrn, das Evangelium hören, an Christum glauben, in der Heiligung stehen, das Zeugniss des Geistes haben und kraft der

Treue des Gottes, der sie berufen, das angefangene Wesen bis ans Ende vestbehalten, so dass sie Fleiss thuend ihren Beruf und Erwählung vest zu machen um so weniger daran zweifeln, je mehr sie des Geistes Kraft und Stärke in sich befinden[202]). Und in ähnlicher Art verweist z. B. das Staffortsche Buch bei der Frage, woran man sich als Auserwählten zu erkennen habe, von dem geheimen Willen Gottes hinweg auf Gottes kräftigen Beruf, welchem sodann ein wahrer Glaube an Christum nachfolge, wobei ebenso wie in der lutherischen Doctrin[203]) bemerkt wird, der schwache Glaube mache hier keinen Unterschied, sondern ein schwacher Glaube sei auch ein Glaube; weiterhin auf den Frieden mit Gott, dessen uns solcher Glaube versichere, und auf das Zeugniss des Geistes, so dass sichs nun gezieme zuzusehen, dass wir solchen heiligen Geist nicht betrüben, sondern wandeln wie sichs gebühret unserm Beruf, würdiglich dem Evangelio, dem Herrn zu allem Gefallen, und Fleiss thun, unsern Beruf und Erwählung vestzumachen durch gute Werke[204]). Wenn wir, heisst es hier nach Angabe dieser Merkmale weiter, also unsre Gnadenwahl in uns erforschen und die Kennzeichen, so der heilige Geist selber giebt, wahrnehmen, so können wir alsdann Kundschaft und Zeugniss haben von unsrer selbst und Andrer Erwählung: von unsrer Erwählung urtheilen wir *canone fidei*, nach Erforderung des Glaubens, welcher nimmer fehlet noch uns betrüget, von

den Andern aber *canone caritatis*, wie die christliche Lieb von uns erfordert, die da etwan auch fehlet und betrogen wird. Denn in letzterer Beziehung gilt das Wort Augustins: es sind Etliche Kinder Gottes, die wir dafür noch nicht halten, aber Gott hält sie dafür; wiederum sind Etliche, die wir wegen der angenommenen auch zeitlichen Gnaden Kinder Gottes nennen, aber sie sind nicht Kinder vor Gott[205]).

Aber schon in dieser Verweisung auf Augustin, die das Bekenntniss insofern sich nicht würde aneignen können, als es die zeitweilig, wenn nur wirklich, Gläubigen für eben die Zeit ihres Glaubens als Kinder Gottes auch vor Gott gelten lässt, unangesehen ihren späteren Abfall, und mehr noch darin zeigt sich die sachliche Differenz der gleichlautenden Aussagen, dass nach reformirter Anschauung diese innere Vergewisserung des Erwähltseins nothwendig abgelöst ist von den objectiven Grundlagen derselben, wie sie in Gottes allgemeinem Gnadenwillen, in Christi universalem Verdienst und in den hiernach überall und schlechthin wirksamen Gnadenmitteln für das evangelische Bewusstsein gegeben sind. Und es stehen jene subjectiven Kennzeichen der Erwählung nach der Meinung des Bekenntnisses nicht etwa neben jenen objectiven Vergewisserungsgründen, sondern, wie der Blick auf unsern Artikel zeigt, wollen die einen gewürdigt sein in ihrer Verbindung mit den andern und erscheinen deswegen allenthalben in untrennbarem Zusammenhange mit densel-

ben[206]). Denn jene persönlichen Kennzeichen sind nicht nur factisch die Wirkung dieser Gnade, sondern spiegeln sich auch in dem evangelischen Bewusstsein als deren stetiges Ergebniss wieder, so dass die vorhin äusserlich hergestellte Uebereinstimmung der confessionellen und der gegnerischen Auffassung uns sofort unter den Händen zerrinnt. Wohl äussert sich die Concordienformel dahin, dass man in dem Masse weniger an seiner Erwählung zweifeln solle, je mehr man des Geistes Kraft und Wirkung in sich befinde, aber sie weiss auch von tiefer Anfechtung der Auserwählten, wo diese keine Kraft des inwohnenden Geistes mehr zu empfinden vermeinen und mit David ihnen zu Sinne ist, als seien sie vor Gottes Augen verstossen: in diesem Falle sollen sie unangesehen was sie in ihnen selbst befinden, mit David in demselben 31. Psalm weiter sprechen: dennoch hörest du meines Flehens Stimme, da ich zu dir schrie[207]). Und angeschlossen hieran lehrt die Confession von der Begründung unsrer Gnadenwahl auf Christi Verdienst und den gnädigen Willen des Vaters, der sich selbst nicht verläugnen könne und derhalben, wenn seine Kinder aus dem Gehorsam treten und straucheln, sie durchs Wort wieder zur Busse rufen und mittelst des heiligen Geistes in ihnen zur Bekehrung kräftig sein wolle[208]). Aber eben dies, was die Concordienformel auch anderwärts einschärft, dass man von der Gegenwärtigkeit, Wirkung und Gaben des heiligen Geistes nicht

solle noch könne *ex sensu* urtheilen[209]), erregte z. B. den Widerspruch der Neustädter Admonition, welche dagegen bemerkt, niemals sei die wiedergebärende und rechtfertigende Gnade Gottes in den Erwachsenen ohne ein Gefühl ihrer selbst, und mit der Verweisung auf den Trost der allgemeinen Verheissung sei es hierbei übel bestellt, denn die göttliche Zusage tröste nicht Alle, die sie hören, sondern Alle, die sie glauben[210]). Und nicht minder verwarf man es als einen vermeinten Trost, wenn die Lutheraner die Zuversicht der Kindschaft und Erwählung auf das Sacrament der Taufe stützen wollten, denn dieser Trost könne nur bestehen, wenn das Zeichen der Taufe am Leibe äusserlich und der Glaube im Herzen innerlich einander begegnen[211]).

Woher das evangelische Gewissen die Zuversicht nehme, dass es von Gott zur Seligkeit erwählt sei, das ist die Grundfrage, auf deren Beantwortung es dem Bekenntniss in unserm Artikel ankommt. Es hat auf den ersten Anblick einen Schein der Wahrheit für sich, wenn die Vertreter der unbedingten particularen Prädestination eben in dieser, ihrer Unfehlbarkeit und Unwandelbarkeit, die Gewissheit der Erwählung und den vestesten Trost in Anfechtungen suchen heissen[212]). Und in der That, wie sollte es einen gewisseren Trost für den Erwählten geben als diesen — wenn er nämlich sich als Erwählten erkannt hat. Aber an diesem Wenn hängt nun, wie die Dinge hier liegen, nicht weniger denn Alles, und

ob man sich als Auserwählten erkenne, das beruht schlechthin und allein auf dem Bewusstsein des Subjectes, welches die Merkmale der Erwählung in sich findet. Nach der Theorie ginge das nun Alles sehr leicht: denn wie sollte Jemand erwählt sein, ohne zugleich dessen theilhaftig und bewusst zu werden, was die Erwählung nothwendig und unausbleiblich in ihm wirkt? Ihm kann es darum an Trost nicht fehlen, und ebenso wenig wird die Zuversicht der Erwählung, wenn er sie besitzt, ihn des Eifers im Guten ermangeln lassen: denn eben dieser wird ja auch kraft der Erwählung in ihm gewirkt. Wiederum aber die Nichterwählten sollen weder diesen Trost haben, noch werden sie, indem das rechte Verlangen darnach ebenfalls von dem erwählenden Gotte stammt, darnach verlangen: ihr Herz sucht Befriedigung in andern Dingen als in diesem Troste. Aber die Praxis zieht einen Strich durch diese Theorie, und was zur Vestigung der Heilszuversicht dienen sollte, macht sie zunichte. Denn die Erfahrung, der man sich nicht entziehen konnte, beweist, dass ein Gefühl der Gnade auch bei denen möglich ist, welche schlüsslich doch verloren gehen[213]); und dass dasselbe Gefühl auch denen zeitweilig schwinden kann, welche schlüsslich gerettet werden[214]). Wie soll man die Letzteren in solchen Anfechtungen trösten, zumal wenn es wahr ist, was einzelne unter den Reformirten behaupten, dass die *reprobi* wirklich fallen, aus einem zeitweiligen, dem der *electi* verwandten, Gnadenstande fallen kön-

nen[215])? Soll man zu ihnen mit Calvin sagen, wie gross auch die Aehnlichkeit und Verwandtschaft zwischen den Auserwählten Gottes und denen sei, welche zeitweilig mit einem hinfälligen Glauben begabt werden, so lebe doch allein in den Erwählten jene von Paulus gepriesene Zuversicht, wornach sie mit vollem Munde rufen: Abba, Vater[216])? Das wäre ein Trost, welcher in den Angefochtenen voraussetzt, was sie eben nach der Voraussetzung nicht haben. Oder soll man mit Wendelin ihnen zurufen, sie möchten, wenn ihnen in der Gegenwart das Gefühl der Gnade abhanden gekommen, sich dessen erinnern, was sie vordem gehabt[217])? Aber es wäre ja möglich, dass sie zu jenen Verworfenen gehörten, die aus dem Gnadenstande fallen, und es dürfte den Angefochtenen schwer werden, in der Unterscheidung des ächten Gnadenstandes von dem ihm verwandten der Verworfenen Trost zu finden, wenn auch dem letzteren *illuminatio per Christum*, *gustus doni coelestis*, *participatio s. spiritus*, *gustus boni Dei verbi ac virtutum saeculi venturi*, sowie endlich *sanctificatio per sanguinem testamenti* eignen[218]). Oder soll man sie an den Syllogismus Piscators weisen: wer die Last seiner Sünden fühlt, durch Christum von ihr befreit werden will und nach der Gnade Gottes begehrt, den wird Christus wieder aufrichten und retten; nun fühlst und willst und begehrst du das; also[219]) . . .? Aber das reicht zur Unterscheidung von den *reprobi* nicht hin, denn Calvin sagt, das seien die Erwählten, welche

niemals loskommen von dem vesten Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes [220]), und was hier genügen soll, sich als Auserwählten zu wissen, ist weniger als was ein Verworfener zeitweilig besitzen kann. Oder soll man die Angefochtenen, wie sogar reformirte Bekenntnissschriften thun [121]), mit den allgemeinen Verheissungen Gottes über die Gläubigen trösten, oder mit dem Sacrament der Taufe, durch welches sie Christo eingeleibet seien, oder mit dem des Abendmahls, kraft dessen sie in der Kirche mit Christi Leib und Blut genährt würden zum ewigen Leben? Aber diese Thür ist und bleibt nach den Voraussetzungen verschlossen, und nur ein Bruch mit jenen vermag sie zu öffnen [222]).

Die Concordienformel hat diese Thür sich von vornherein offen gehalten und kennt eine Gewissheit der Erwählung auf Grund der persönlichen Merkmale des Erwählten nur im Zusammenhange mit der allgemein wirksamen Gnade, deren Frucht jene Merkmale sind. Aber da nun der göttliche Heilswille, so ernstlich und real wirksam er auch gedacht werde, doch nicht bei Allen zu dem gewollten Ziele kommt; da Alles an dem göttlichen Gnadenwillen gelegen und keine Ursache der Erwählung in uns; da selbst die gläubigen und wahrhaft bekehrten Kinder Gottes nicht in jedem Falle dessen gewiss sein dürfen, dass sie nicht aus der Gnade fallen und verloren gehen können: wie ist es möglich, aus jenen allgemeinen Verheissungen Gottes wirklich den Trost zu schöpfen,

dessen wir in Anfechtungen bedürfen, und haben nicht hier die Gegner Recht, wenn sie sagen, die Thatsache, dass nicht Alle gläubig werden, an welche die Berufung ergeht, und nicht Alle erwählt sind, auf welche die angeblich universale Verheissung sich bezieht, benehme uns sofort wieder den Trost und erschüttere das Fundament, auf welches er sich stütze? So angesehen ist die Lage der Dinge in der That eine desperate und scheint einen Ausweg nicht zuzulassen, denn während dort die Basis der Heilsgewissheit eine zu schmale, so ist sie hier jener Argumentation zufolge eine zu breite, und ein Mittleres zwischen beiden, da jedweder Semipelagianismus ausgeschlossen bleiben soll, giebt es nicht. Das später beliebte theologische Auskunftsmittel einer *praevisa fides* im Zusammenhange mit der *voluntas Dei antecedens* und *consequens* [223]) will, scheint es, deswegen nicht verfangen, weil einerseits der Glaube selbst als Wirkung der Gnade betrachtet werden soll [224]), so zwar, dass ehe sie gewesen und etwas Gutes gethan, vor Grundlegung der Welt, die Erwählten nach Gottes Vorsatz aus Gnaden in Christo zur Seligkeit erwählt seien [225]), und weil andrerseits das Bekenntniss an keinem Orte von jenem Auskunftsmittel Gebrauch macht. Antwortet doch Chemnitz in dem Enchiridion auf die Frage, ob solche Wahl Gottes allererst in der Zeit geschehe, wenn die Menschen Busse thun und glauben, oder ob sie geschehen in Betrachtung ihrer zuvor ersehenen Frömmigkeit, die Wahl Gottes

folge nicht nach unserm Glauben und Gerechtigkeit, sondern gehe als eine Ursach dess Alles voran, die Gnadenwahl sei eine Ursach von dem Allen, was zur Seligkeit gehöret[226]; wennschon Chemnitz in seiner Predigt von der Versehung, und zwar dies entsprechend der Unterscheidung zwischen Prädestination und Präscienz, den Beschluss der Verdammniss der Ungläubigen von der Prävision ihres Unglaubens abhängig macht[227]. Die Concordienformel ist ihm aber in diesem letzteren Stücke nicht gefolgt, weil die Einrückung der Reprobation auf Grund des vorhergesehenen Unglaubens in den prädestinirenden Rathschluss Gottes diesen als einen zwietheiligen charakterisiren würde, während er doch lediglich als Gnadenrathschluss gedacht werden soll. Hingegen wird allerdings an einem andern Orte, wo es nicht mehr die Bestimmung des Gnadenrathschlusses gilt, von dem geoffenbarten Willen Gottes schlechthin gesagt, er gehe auf Beides: erstlich, dass Gott Alle, so Busse thun und an Christum gläuben, zu Gnaden aufnehmen wolle, zum Andern, dass er auch die, so sich muthwillig von dem heiligen Gebot abwenden und in den Unflath der Welt wieder einflechten, dem Satan das Herze schmücken, den heiligen Geist schänden, strafen wolle, und da sie darinnen verharren, dass sie verstockt, verblendet und ewig verdammet sollen werden[228].

Scheinen aber die Schwierigkeiten des Dogmas bei dieser Betrachtungsweise unüberwindlich, nur

freilich auch hier nicht so, als wenn darum auf gegnerischer Seite die Aussicht zur Ueberwindung derselben eine grössere wäre, so werden wir uns doch, ehe wir das Urtheil abschliessen, besinnen müssen, dass wir auf dem Wege abstracter Reflexion uns in diese Schwierigkeiten verwickelt haben und eben damit unbefugter Weise abgekommen sind von dem Wege, welchen das Bekenntniss einschlägt. Dieser Weg ist ein sehr concreter und nimmt seinen Ausgang von gar keiner theoretischen, sondern von der practischen Frage, in welcher Art ein um sein Heil bekümmertes Gewissen, statt durch die Erwägung der ewigen Wahl und Prädestination Gottes in Anfechtung zu gerathen, aus dieser Lehre den allerbeständigsten Trost schöpfen könne, ohne doch zu falscher Sicherheit verleitet zu werden. Denn „welcher die Lehre von der ewigen Wahl Gottes also führet, dass sich die betrübten Christen derselben nicht trösten können, sondern dadurch zur Verzweifelung verursachet, oder die Unbussfertigen in ihrem Muthwillen gestärket werden: so ist ungezweifelt gewiss und wahr, dass dieselbige Lehre nicht nach dem Wort und Willen Gottes, sondern nach der Vernunft und Anstiftung des leidigen Teufels getrieben wird“ [229]). Weiter aber, indem wir diesen Weg einschlagen, haben wir Ernst zu machen mit der Weisung des Bekenntnisses, die Gedanken abzuziehen von dem verborgenen Willen Gottes und um so mehr den geoffenbarten Willen vorerst allein in Betracht zu neh-

men, je gewisser der Satz ist, dessen Bedeutung wir früher erkannten, dass, wie immer der geheime Wille beschaffen sei, er doch in keinem Falle der Wahrheit des offenbaren etwas abbrechen könne. Ergaben sich doch eben die Schwierigkeiten, von denen wir herkommen, aus theilweiser Einmischung von Fragen, welche auf dem Wege der Zurechtweisung des Gewissens mittelst der Thatsachen des geoffenbarten Willens zunächst gar nicht auftauchen können, Fragen, welche nicht mehr das Bedürfniss des Gewissens, das der persönlichen Gnadenwahl sich vergewissern will, sondern zugleich Puncte betreffen, welche nach der Auffassung des Bekenntnisses dem Gebiete des geheimen Willens angehören. Also wie komme ich dazu, mich meiner Erwählung in voller Gewissheit aber ohne Selbstbetrug zu getrösten, das ist die Frage, und sie fällt wesentlich zusammen mit der andern, wie werde ich meines Heiles in Christo dauernd gewiss. Da werde ich denn zunächst verwiesen auf den zweifellosen offenbaren Heilswillen Gottes, wornach er den Tod des Sünders nicht will und in dem Erlösungswerke Christi seine Liebe allen denen zuwendet, deren Schuld Christus mit seinem Blute getilgt hat. Gott aber hat die Welt geliebt und derselben seinen Sohn gegeben; Christus hat der Welt Sünde getragen, sein Blut ist die Versöhnung für der ganzen Welt Sünde[230]. So gewiss ich demnach ein Sünder bin und so wahr ich zur Welt gehöre, so sicher habe ich das Recht, dessen

gewiss zu sein, dass Christus auch meine Sünden am Stamme des Kreuzes gebüsst und dass kraft dessen auch mir der Vater seine Liebe zugewendet hat[231]). Das ist eine Thatsache, welche veststeht und vest bleiben muss, es habe sich mit dem geheimen Willen wie immer es wolle, und ich halte mich an diese Thatsache. Nun ist es allerdings wahr, dass Niemand solcher Versöhnung Christi und der Liebe des Vaters theilhaftig wird, er sei denn von Gott berufen und habe solche Berufung im Glauben angenommen. Denn sich seine Gnade, wie Luther sagt, vom Aufgang bis zu dem Niedergang, vom Mittag bis gegen Mitternacht reckt und streckt und überschattet Alle, die sich bekehren, wahre Reu und Busse thun und sich seiner Barmherzigkeit theilhaftig machen[232]). Aber ist dies nun vielleicht eine Schranke des ersten Trostgrundes, ein Abbruch seiner Giltigkeit? Vielmehr ist es die Consequenz des ersten in seinem Verhältniss zur Beschaffenheit des Menschenwesens. Denn wenn diesem eine Seligkeit in Gott nicht zu Theil werden kann, so lange das gottfeindliche Herz in dieser seiner Feindschaft wider Gott verharrt, so ist es nun der Ausfluss jener um Christi willen dem gottfeindlichen Menschenwesen zugewendeten Liebe Gottes, die Consequenz der dem Menschengeschlechte von Christo erworbenen Versöhnung, dass mittelst der Berufung auf Grund dieser und jener Gott dem Herzen des Sünders nahetritt und mittelst seines kräftigen Zuges ihm die Mög-

lichkeit der Umkehr von der Gottesfeindschaft zum Glauben gewährt. Bin ich berufen? Kann ich mich der Berufung als einer Thatsache ebenso getrösten, wie der früher genannten Thatsachen? Gewiss, weil dieser, darum auch jener. Gott muss mich berufen, weil er in Christo mich liebt. Aber es ist das keine nur abstracte Schlussfolgerung. Gott hat mich berufen, denn ich bin getauft: in der Taufe bin ich wiedergeboren, erneuert und an Kindes Statt von Gott angenommen worden, so dass ich an der Gnade Gottes keineswegs zweifeln darf[233]). Und je unmittelbarer in der Taufe die wirksame Gnade Gottes an mich herangetreten ist, mir persönlich sich zu eigen gemacht hat, um so mehr ergiebt sich von dieser Thatsache wiederum der Rückschluss auf jene früheren, als deren Ausfluss vorhin die letztere erschien, so dass nun schon an dieser Stelle zu Tage tritt, was uns hier, nachdem wir schon öfter darauf hingetrieben wurden, vollends zu zeigen obliegt, es sei die persönliche, die Einzelerwählung an sich und gemäss dem Bewusstsein des Gläubigen auf die Grundlage der universalen Gnade begründet. In diesem Sinne bezeichnet Chemnitz es als die zwei schönen Troststücke aus dieser Lehre, erstlich, dass ich aus dem Beruf kann vergewissert und versichert werden, dass ich auch zur Seligkeit versehen und erwählet sei, zum Andern, dass ich aus dem Beruf eine gewisse Vertröstung habe, dass der heilige Geist durch das Wort in mir wirken wolle die Kräfte und das

Vermögen, dass ichs annehmen könne. Und wenn ich den Grund habe, fährt Chemnitz fort und erstreckt damit noch bestimmter, ganz entsprechend der Folge in dem Bekenntniss[234]), diesen Grund auf die Erwählung und das Erwählungsbewusstsein des Einzelnen, so kann ich darnach zurückgehen und ganz tröstlich schliessen, dass unserm Herrn Gott an meiner Seligkeit soviel gelegen, dass er davon gerathschlagt habe, ehe denn der Welt Grund gelegt ward: und weil ich da zur Seligkeit verordnet bin worden, so ist mir dieselbe wider meines Fleisches Schwachheit, wider der Welt Aergerniss und wider aller Pforten der Höllen List und Gewalt wohl und stark genug verwahret. So weiss ich auch hieraus, dass Gott sein Gemüth und Willen gegen mich nicht ändern wird, denn Paulus sagt Rom. 11., Gottes Gaben und Berufung lassen sich nicht ändern. Es giebt mir auch der Artikel den Trost, dass meine Seligkeit nicht stehe auf meine Werk oder Würdigkeit, denn die Gnade ist mir gegeben in Christo Jesu vor der Zeit der Welt, da ich noch nicht gewesen bin (2 Tim. 1.); aus dem Grund führt auch Paulus diesen Trost Rom. 8., was einem berufenen Christen in dieser Welt Gutes oder Böses begegnet, dass ihm solches Alles zum Besten dienen müsse, weil Gott in seinem Vorsatz vor der Zeit der Welt verordnet hat, wie er einen Jeglichen durch Kreuz und Unglück führen und bringen wolle zur ewigen Herrlichkeit[235]).

Aber eben an dieser Stelle, wo es darauf ankommt, die aus der allgemeinen und zugleich persönlichen Berufung quellende Erwählungsgewissheit des Einzelnen in die Zukunft hinaus zu erstrecken bis zu dessen Vollendung, erhebt sich, so scheint es, eine Schwierigkeit, welche das Bewusstsein der Erwählung hemmt und die Gewissheit derselben erschüttert, ohne dass wir durch Einmischung des geheimen Willens in den offenbaren diese Schwierigkeit selbst hervorgerufen haben. Das ist, wie es Chemnitz nennt, die schwere und bekümmerliche Frage, deren der Berufene und der berufenden Gnade Gewisse sich nicht entschlagen kann — „weil wir sehen, dass ihrer Viele, die wohl angefangen hatten, jämmerlich und schändlich dahin fallen, ob und wie denn ich in so grosser Schwachheit beständig bleiben und verharren möge, weil geschrieben steht: wer beharret bis ans Ende, der soll selig werden"[236]. Diese Schwierigkeit hängt, wie man sieht, zusammen mit dem Bewusstsein von der Möglichkeit des Falles, einem der lutherischen Anschauung unveräusserlichen Momente der Lehre, und scheint nur durch Beseitigung der letzteren, also durch Setzung unverlierbarer Gnade, gehoben werden zu können. Aber das hiesse die Gewissheit herstellen um den Preis der Wahrheit, und einer Selbsttäuschung Raum geben, die ebenso gefährlich sein würde für das Seelenheil des Christen wie ohnmächtig gegen das Zeugniss seines Gewissens. Ja noch mehr: das evangelische Heilsbewusst-

sein könnte diesen Weg gar nicht einschlagen, ohne den Grund umzustossen, auf welchem es sich erbaut hat, die Gewissheit von der universalen Gnade in ihrer Beziehung auf den Einzelnen. Denn nun würden alle jene Bedenken wiederkehren, welche uns früher dazu nöthigten, von dem reformirten Particularismus hinüberzutreten zur Setzung der allgemein und objectiv wirkenden Gnade. Es erweist sich somit nach allen Seiten hin betrachtet als unmöglich, jener die Erwählungsgewissheit scheinbar erschütternden Schwierigkeit auszuweichen, wie denn auch das Bekenntniss nirgend diesen Versuch gemacht hat, und es bleibt uns blos übrig, ihr mit der Hoffnung entgegenzutreten, dass sie überwunden werden könne. Und diese Hoffnung dürfen wir nur hegen, wenn wir auf dem Wege beharren, auf welchem wir bisher dem Bekenntniss gefolgt sind, dem Wege der practischen Gewissensführung, nicht jenem der abstracten Speculation.

Es gilt dem evangelischen Bewusstsein als eine Thatsache, deren es nicht minder durch das ihm innewohnende Gefühl der Freiheit auch gegenüber der Gnadenwirksamkeit Gottes wie durch die Aussagen der Schrift und durch die Erfahrungen des Lebens vergewissert worden ist, dass Viele von denen, in welchen Gott das gute Werk angefangen, sich muthwillig von dem heiligen Gebot wieder abwenden, den heiligen Geist betrüben und verbittern, in den Unflath der Welt sich wieder einflechten und dem

Teufel die Herberge ihres Herzens aufs Neue schmükken, mit welchen dann das Letzte ärger wird als das Erste[237]. Die Treue Gottes, kraft derer wir uns dessen getrösten können, dass er das in uns angefangene Werk bis ans Ende erhalten und vollführen werde, schliesst doch die Bedingung nicht aus, dass wir das angefangene Wesen bis ans Ende vest behalten und nicht selbst uns von Gott abkehren[238], eine Bedingung, welche gerade da sehr bestimmt hervorgehoben wird, wo von der Unwandelbarkeit Gottes nach seinem Willen und Wesen die Rede ist: Gott lässt seine Kinder, wenn sie aus dem Gehorsam treten und straucheln, allerdings durchs Wort wieder zur Busse rufen, will in ihnen mittelst des heiligen Geistes zur Bekehrung kräftig sein und, wenn sie in wahrer Busse durch rechten Glauben sich wieder zu ihm bekehren, will er das alte Vaterherz ihnen immer erzeigen[239]. So dass mithin die Möglichkeit des Abfalls in dem Bekenntniss einerseits direct behauptet, andrerseits in den Aussagen, wie die Erwählten bleiben oder wiederum werden, was sie sind oder waren, vorausgesetzt wird. Und hiernach begreifen sich denn auch die Ermahnungen, dass wir statt den Abgrund der verborgenen Versehung Gottes zu erforschen, uns um den geoffenbarten Willen Gottes bekümmern, demselben folgen und darnach ringen sollen, einzugehen durch die enge Pforte[240]; nicht müssig sein, noch viel weniger dem Treiben des heiligen Geistes uns widersetzen, sondern in allen

christlichen Tugenden, in aller Gottseligkeit, Bescheidenheit, Mässigkeit, Geduld, brüderlicher Liebe uns üben und allen Fleiss thun, dass wir unsern Beruf und Erwählung vest machen[241]). Denn das sind nicht die Auserwählten, welche das Wort Gottes verachten, von sich stossen, lästern und verfolgen, oder wenn sie es hören, ihre Herzen verstocken, dem heiligen Geiste widerstreben, ohne Busse in Sünden verharren, an Christum nicht wahrhaft glauben, nur einen äusserlichen Schein führen, oder ausser Christo andere Wege zur Gerechtigkeit und Seligkeit suchen[242]).

Wir brauchen über die Möglichkeit des Falles und die inneren sittlichen Momente, durch welche hindurch er sich vollzieht, hier nicht weiter zu handeln, nachdem wir in einem früheren Artikel den ethischen Hergang hierbei näher charakterisirt haben[243]). Wovon wir hier ausgehen, das ist, unter Hinzunahme dessen, was wir oben über die Duplicität der Erwählten fanden, die Thatsache, dass Jemand sich als Kind Gottes, mithin als Erwählten, wissen könne, ohne darum die schlechthinige Gewissheit zu besitzen, dass er unter allen Umständen auch in Zukunft und bis an sein Ende bleiben werde, was er in Gegenwart ist. Muss diese Thatsache nicht dem Christen die Freudigkeit und die Heilszuversicht um so mehr benehmen, je mehr ihm eingeschärft wird, dass nicht in ihm, sondern in Gott allein die Ursache der Erwählung, in ihm aber die Ursache der Verwerfung sei[244])? Keineswegs. Nicht die Gewiss-

heit des Heils wie für die Gegenwart so für die Zukunft, sondern die falsche Sicherheit ist ausgeschlossen. Denn die Dinge liegen in der Zukunft nicht anders als in der Gegenwart, und die Momente, welche hier das Heil und das Heilsbewusstsein constituiren, sind dieselben wie dort. Die allgemeine Gnade, gegenüber dem Particularismus, und die ausschliessliche Gnade, gegenüber dem Synergismus, das sind die beiden Säulen, auf welche die Heilsgewissheit wie für die Gegenwart so für die Zukunft gründet. Ist dir bange, angesichts der zweifellosen Möglichkeit aus der Gnade zu fallen, du möchtest in Zukunft dem Andringen der Versuchung unterliegen, so hast du darin allerdings einen Grund, wachsam zu sein gegenüber der Schwachheit deines Fleisches und treu in der Bewahrung des überkommenen Gnadengutes. Aber nicht mehr für die Zukunft als für die Gegenwart, und ebenso sehr für diese wie für jene. Und was dir die Freudigkeit jetzt giebt, ist weder deine Wachsamkeit noch deine Treue, welche beide mangelhaft genug sind, sondern die Treue Gottes, deren du gewiss sein darfst zur Aufrechterhaltung deiner Treue und zur stetigen Ersetzung ihres Mangels. Fühlst du dein geistliches Leben kranken, den Glauben matt geworden, die Liebe erkalten, das ist deiner Untreue Schuld — denn der Born des Lebens stand dir offen und an dir lag es, wenn du nicht reichlicher daraus schöpftest; aber er steht dir auch jetzt noch offen, denn Gott hat ihn dir erschlossen, du kannst

ihn suchen und daraus schöpfen, denn Gott hat dich dazu befähigt. So richtig es ist, wenn du sagst, ich kann nicht von mir aus, so falsch ist, wenn du meinst, du könnest nicht von Gott aus: die Gnade entzieht sich dir nicht, denn sie ist allgemein; die Gnade fordert nichts, was sie nicht zuvor giebt; die Gnade setzt keine Ursache der Erwählung in dir voraus, und darin beruht Beides, die Freudigkeit deiner Selbsthingabe und die Kraft deiner Selbstwirksamkeit.

Je näher wir aber mit dem Gesagten in den inneren Process eingehen, mittelst dessen das evangelische Bewusstsein sich des Heiles und damit der Erwählung vergewissert, um so mehr wird es offenbar, dass wir, wollten wir diesen religiös-ethischen Hergang genauer bestimmen, lediglich zu wiederholen hätten, was in früheren Artikeln über den Vollzug der Bekehrung und über die Bewahrung des Glaubens ausführlich dargelegt worden ist — ein Beweis für die Richtigkeit der Stellung, welche wir im Sinne der Confession dem Dogma von der Erwählung im Verhältniss zu dem Präsenzstande des Heilsbewusstseins gegeben haben. Und hier wird es nun vollends begreiflich, warum trotz der grossen Schwierigkeiten, welche die Lehre von der Prädestination in sich birgt, doch weder die theologischen Differenzen darüber zu namhaften kirchlichen Controversen geführt hatten, noch die Veststellung des Dogmas in der Concordienformel auf sonderliche Bedenken stiess — denn in den Kämpfen und den nachmaligen confessionellen

Bestimmungen über den Synergismus, über den Vollzug der Bekehrung, über den Glauben im Verhältniss zu den Werken war nach lutherischer Anschauung im Wesentlichen zugleich entschieden über die Vergewisserung des gläubigen Bewusstseins hinsichtlich der Erwählung. Und wenn wir bis daher die Frage so stellten, dass wir von dem gläubigen Bewusstsein ausgehend zeigten, wie dasselbe trotz der ihm bewussten Möglichkeit des Falles nicht in den Fall komme, an der Gewissheit der Erwählung zu zweifeln, so dürfen wir nun von der Mitte des Weges, wo der bereits Gläubige der Gnadenwahl sich getröstet, zurückgehen bis an den Anfang desselben, wo es sich fragt, wie der des Heiles noch nicht Theilhaftige oder Verlustiggegangene, aber darum Bekümmerte, sich zu der Thatsache zu stellen habe, dass nur die Erwählten Gottes selig werden. Giebt uns doch das Bekenntniss zur Beantwortung dieser Frage nicht minder Anlass wie zur Erledigung jener[245]). Gemäss dem, dass die Aneignung des Heils wesentlich correspondirt der Bewahrung desselben, und dass die Gerechtigkeit vor Gott, welche die Seligkeit involvirt, durch nichts Anderes erhalten wird, als wodurch sie erstmalig empfangen wurde, ist es der eine und selbige Grund, worauf diese die Hoffnung des von ihnen begehrten Heiles und der von ihnen ersehnten Erwählungsgewissheit zu gründen haben, wie jener der früher Genannten: der allgemeine Gnadenwille Gottes, die Allen geltende Genugthuung

Christi, die Gnadenmittel, mittelst deren der universale Heilswille sich realisirt. Fühlen sie sich des Glaubens und des Heiles baar, so haben sie doch keine Ursache zu dem Wahne, dass Gott nicht beides ihnen gewähren wolle: er hat sie berufen in der Taufe und will sie ferner berufen in dem Worte. Dies Wort können sie hören und es ist Gottes Wille, dass sie es hören. Und dass sie zu Christo kommen mögen, wirkt der heilige Geist durch das Gehör des Wortes den wahrhaftigen Glauben[246]) — in denen, die nicht widerstreben[247]); so zwar, dass dieses Nichtwiderstrebenkönnen selbst eine Gabe des Geistes ist, der durch das Wort in ihnen kräftig sein will und wirket[248]), aber eine Gabe, von der, wie wir oben sahen, gemäss den Voraussetzungen der Particularismus ausgeschlossen werden muss. Hierzu also, zum Gehör des heiligen göttlichen Wortes, als wodurch die Auserwählten aus dem Rachen des Teufels gerissen werden, soll sich ein jeder arme Sünder verfügen, dasselbe mit Fleiss hören und an dem Ziehen des Vaters nicht zweifeln. Denn der heilige Geist will mit seiner Kraft bei dem Worte sein und dadurch wirken, und das ist das Ziehen des Vaters[249]). Man sieht, es wiederholt sich hier, und zwar nicht zufällig sondern nothwendig, derselbe Gedankengang, wie wir ihn früher in dem Artikel vom freien Willen beobachtet haben[250]).

Es verhält sich sonach allerdings so, dass wir den oben berührten Schwierigkeiten des Dogmas in

dem Masse entgehen, als wir die practische Tendenz, um die es dem Bekenntniss allein zu thun ist, innehalten: und das ist keine Täuschung, als wäre dies auf solchem Wege Gefundene nur in gewisser Beziehung wahr, in andrer aber nicht, oder als gälte es, um der Schwierigkeiten ledig zu werden, nur die Augen zeitweilig davor zuzudrücken, während sie doch factisch fortbestehen, sondern es sind Thatsachen, deren als solcher der Glaube zweifellos gewiss ist und bei denen er deshalb ruhig beharren kann, auch wenn er nicht begreift, wie die scheinbar entgegengesetzten Thatsachen sich damit vergleichen. Indem wir aber so bei dem Resultate angelangt sind, auf welches von Anfang an unser Blick gerichtet war, dass die allgemeine Gnade als Grundlage der Particularelection erkannt sein wolle, zeigt sich uns auch von hier aus die Nothwendigkeit, den Begriff der Erwählung in seiner Duplicität vestzuhalten und keineswegs im Sinne der lutherischen Dogmatik auf die *finaliter credentes* zu beschränken. Uns ist nicht unbewusst, sagt die Apologie der Concordienformel, dieselbe welche so bestimmt als möglich die Thatsache des Falles auch der Bekehrten behauptet[251]), und giebt damit unsrer Deutung des Bekenntnisses das sicherste Zeugniss, dass Alle, die da wahrhaft Busse thun, auserwählet sind, und dass solche Leute gewisslich schliessen sollen, dass sie auserwählet und Kinder Gottes sind, in und durch Christum, an den sie gläuben[252]). Des-

gleichen haben wir, indem wir auf dem bezeichneten Wege vorgingen, jener Aeusserung des Bekenntnisses die ihr gebührende Stelle angewiesen, dass es unrecht und falsch sei, wenn gelehrt werde, dass nicht allein die Barmherzigkeit Gottes und das allerheiligste Verdienst Christi, sondern auch in uns eine Ursach der Wahl Gottes sei, um welcher willen Gott uns zum ewigen Leben erwählet habe[253]). Denn diese Aussage ist nur die nothwendige Wiederholung dessen, was früher in der Lehre von der Bekehrung im Gegensatze zu dem Synergismus und in der Lehre vom Glauben allein gegenüber dem Majorismus bekannt wurde — die selbstverständliche Consequenz der Lehre von der Gerechtigkeit und Seligkeit allein aus Gnaden für die Lehre von der Erwählung, damit Gott seine Ehre ganz und völlig gegeben und uns der Trost der Heilsgewissheit völlig erhalten werde[254]). Das Bedenken, dass, wenn die Ursache der Erwählung nicht in uns gelegen sei, auch der Grund der Verwerfung nicht in dem menschlichen Verhalten gesucht werden dürfe, und umgekehrt, dass wenn die Reprobation eine Ursache in dem Menschen voraussetze, die Election ebenfalls eine solche in dem Menschen fordere, ist daher gar nicht erst an diesem Orte zu lösen, sondern hat seine Lösung bereits früher empfangen. Schlüsslich verstehen wir nun auch aus dem gleichen Zusammenhange, warum die Concordienformel die Erwählung nicht bedingt sein lässt durch den vorhergesehenen Glauben, und wes-

halb überall diese spätere Lehrweise der lutherischen Theologie nicht darauf Anspruch machen kann, das Verständniss des Dogmas im Sinne der Concordienformel zu fördern. Denn erstlich ist jene Lehrweise bedingt durch die Einschränkung des Begriffes der Erwählung auf die im Glauben Beharrenden, während doch diese Schranke nach Schrift und Bekenntniss durchbrochen werden muss; zum Andern hat der Ausdruck, dass die Erwählten die Gläubigen sind, nach dem Erörterten nicht mindere Wahrheit, wie jener, dass die Gläubigen die Erwählten seien, und es kann mithin der letztere in keinem Falle als ausreichende und unterscheidende Bestimmung der lutherischen Anschauung gelten; drittens endlich haben wir früher ungleich bestimmter den Punct fixirt, auf dem sich die Bekehrung des Menschen und damit das Erwähltsein desselben, gleichwie die Perseveranz des Bekehrten, entscheidet, als dass uns mit jenem allgemeinen Ausdruck von der *praevisa fides*, auch wo derselbe in nicht semipelegianischem Sinne gemeint ist[255]), etwas gedient sein könnte.

Doch es erübrigt uns, nachdem wir anfänglich von der Particularelection ausgegangen und alsdann dem Bekenntniss in der Begründung derselben auf die universale Gnade gefolgt sind, nun auch der particularen, auf die einzelnen Personen der Auserwählten bezüglichen Gnade näher zu treten, welche jener Auswahl entspricht. Und indem wir so den Ring der Betrachtung abschliessen, da das Ende in den Anfang

zurückläuft, führt uns der Gedankenfortschritt von selbst wiederum dem Bereiche derjenigen Thatsachen zu, deren unerklärtes Verhältniss zu den Thatsachen des offenbaren Gnadenwillens die Setzung des geheimen Willens mitbedingt. Gleichwie die allgemeine Gnade nur insofern die Basis für die Erwählung und das Erwählungsbewusstsein des Einzelnen bildet, als sie diesem Einzelnen persönlich nahe tritt und ihn zu dem macht, was er durch sie wird, so erscheint sie nicht blos in dem Bewusstsein des Erwählten, sondern ist wirklich als eine solche von Gott gemeint, die ihrer Universalität unbeschadet als sonderliche diesem Einzelnen gilt. Hiernach und von diesem Gesichtspuncte aus wird es als eine überaus tröstliche Thatsache angesehen, es habe Gott eines jeden Christen Bekehrung, Gerechtigkeit und Seligkeit so hoch ihm angelegen sein lassen, und es so treulich damit gemeint, dass er, ehe der Welt Grund geleget, darüber Rath gehalten und in seinem Fürsatz verordnet habe, wie er mich dazu bringen und darinnen erhalten wolle[256]. Und diese Erwägung des Glaubens, welche die empfangenen Gnadengüter der sonderlichen, auf die einzelne Person gerichteten, Verordnung und Gnadenwirksamkeit Gottes dankt, bezieht eben dieselbe auch auf die fernere Bewahrung und schlüssliche Vollendung: denn es giebt, sagt die Confession anknüpfend an die Veststellung jener ersteren Thatsache, diese Lehre in Kreuz und Anfechtungen herrlichen Trost, nämlich dass Gott in seinem

Rath vor der Zeit der Welt bedacht und beschlossen habe, dass er uns in allen Nöthen beistehen, Geduld verleihen, Trost geben, Hoffnung wirken und einen solchen Ausgang verschaffen wolle, dass es uns seliglich sein möge[257]). Solch Bewusstsein der specialsten, mir dem Einzelnen zugedachten, widerfahrenen, in Aussicht stehenden Gnade, die sich in einem System von Lebensführungen und Gnadenerfahrungen dem Auge des Gläubigen darstellt, ist soweit entfernt, dem Bewusstsein von der allgemeinen Gnade zu widerstreiten, dass es vielmehr aus dem Boden derselben als deren edelste Frucht hervorwächst — die Erhebung zu der „ungezweifelten" Gewissheit, mitten im Gefühl der eignen Schwachheit und angesichts der Möglichkeit des Falles, dass weder Trübsal noch Angst, weder Tod noch Leben u. s. w. uns scheiden können von der Liebe Gottes in Christo Jesu[258]).

Aber gleichwohl stehen wir hier dicht an der Pforte des geheimen Willens. Denn gerade jene Erfahrung des Gläubigen, kraft deren er sich der speciellsten Gnadenwirksamkeit Gottes unterstellt weiss, lässt ihn ein verborgenes Gebiet göttlichen Waltens ahnen, über welches der in der Schrift geoffenbarte Wille keinen näheren Aufschluss bietet. Der Gläubige, indem er rückwärts sieht auf die Zeit und Stunde seiner Bekehrung, wird dabei inne, dass trotz der allgemeinen und in sich gleichen Gnadenwirksamkeit doch in einem bestimmten Momente seines

Lebens die Hand Gottes ihn anders erfasste, als früher, wo nicht minder die berufende Gnade an ihn erging, und er kann sich der Erkenntniss nicht verschliessen, dass dieser Moment nicht zufällig eintrat, sondern von Gott für diese sonderliche Gnadenwirkung ausersehen und herbeigeführt war. Das ist die bleibende Wahrheit jenes Wortes der *Augustana*, an welchem man ohne Noth nicht selten Anstoss genommen hat, dass Gott durch die Mittel des Evangeliums und der Sacramente den heiligen Geist giebt, der den Glauben in den Hörern des Evangeliums wirkt wo und wann er will[259]). Und darum erachtet es unser Artikel für zweifellos, dass Gott nicht blos Zeit und Stunde der Bekehrung eines Jeden wisse, sondern auch bei sich bestimmt habe, wann er einen Jeglichen berufen, bekehren und von dem Falle wiederaufrichten wolle: aber er setzt hinzu, weil uns Solches nicht geoffenbaret, sei uns geboten, immer mit dem Worte anzuhalten, Zeit aber und Stunde Gott zu befehlen[260]). Jenes früher erwähnte *trahit Deum*, *quem convertere decrevit*, erhält daraus beides seine Bestätigung und seine Beleuchtung. Solch eine Zeit und Stunde nun eines besonders wirksamen Gnadenzuges, die Gottes Barmherzigkeit ohne mein Wissen und Wollen für mich, den Bekehrten, hat herbeigeführt, ist für die Ungläubigen, wie mir dies vor Augen liegt, nicht gekommen. Oder auch, Gott hat mich durch seine wunderbare, sonderliche Gnadenführung von dem Fall wiederaufgerichtet, da-

hingegen Andere, wie ich dies ebenfalls mit Augen sehe, in Verstockung gerathen sind. Warum hat Gott, was mir widerfahren, an diesen Andern nicht auch gethan? Etwa weil ich besser war als sie? Diese Antwort, mit welcher ja freilich alle Dunkelheit beseitigt wäre, kann der Gläubige nicht geben, sondern er kann nur auf seine Kniee fallen und Gottes Barmherzigkeit rühmen. Und ebenso wenig kann ihm jene Antwort über die Lippen kommen bei der Frage, warum Gott an dem Einen Orte, dem Einen Volke oder Geschlechte oder Zeitalter sein Wort giebt oder erhält, den Andern aber, wie dies nicht minder geschichtliche Thatsache ist, versagt oder entzieht. Das Bekenntniss giebt denn auch diese Antwort nicht, sondern indem es jene Thatsachen nennt und anerkennt[261]), bleibt es bei der Barmherzigkeit Gottes stehen, der es allein zu danken sei, wenn die Einen seines Wortes theilhaftig und bekehrt werden, die doch in gleicher oder ähnlicher Schuld wie die Andern, die es nicht werden[262]). Und damit ist das Bekenntniss so gewiss in seinem Rechte, so gewiss seine Antwort dem Bewusstsein des evangelischen Glaubens entspricht. Aber ebenso vest steht ihm das Andere, womit es ebenfalls dem Glaubensbewusstsein Ausdruck giebt, dass es Gottes gerechtes, wohlverdientes Gericht sei, welches er uns schauen lasse an etlichen Ländern, Völkern und Personen, wenn er ihnen seine Gnade nicht schenkt oder wieder entzieht, auf dass wir, gegen sie gehalten und mit ihnen

verglichen, erkennen was wir alle wohl verdienet hätten und nun desto eifriger Gottes lautere unverdiente Gnade preisen[263]).

Es ist der geheime Wille Gottes, welchen die Concordienformel in jenen Thatsachen anerkennt und bezüglich dessen sie die Gedanken des Christen in der Anschauung der Barmherzigkeit Gottes einerseits und seines Gerichtes andrerseits ruhen heisst. „Gehen wir soweit in diesem Artikel, so bleiben wir auf der rechten Bahn, wie geschrieben steht Hos. 13: Israel, dass du verdirbest, die Schuld ist dein; dass dir aber geholfen wird, das ist lauter meine Gnade. Was aber in dieser Disputation zu hoch und aus diesen Schranken laufen will, da sollen wir mit Paulo den Finger auf den Mund legen, gedenken und sagen: wer bist du Mensch, der du mit Gott rechten willst?“[264]) Und in der That kann auch erst an diesem Orte, wo das Bekenntniss noch einmal zur Erwägung des geheimen Willens Anlass nimmt, nachdem wir früher gewissermassen *a priori*, von der Universalpräscienz in ihrer Verbindung mit der Particularelection aus, darauf hingeführt wurden, dem christlichen Gemüthe, ohne ihm Gewalt anzuthun, zugemuthet werden, innerhalb jener Schranken Beruhigung zu fassen. Denn nun erst, nach Zurücklegung des gesammten Weges, auf welchem das gläubige Bewusstsein seiner Gnadenwahl sich vergewissert, liegt es offen zu Tage, dass die Setzung des geheimen Willens an keinem Puncte die Zuversicht verkümmert, deren der evan-

gelische Christ rücksichtlich seines Heiles bedarf, ja dass ihm vielmehr, soweit er auf Grund der persönlich erfahrenen allgemeinen Gnade des geheimen Willens über seine eigne Person inne wird, dieser, in solchem Zusammenhange mit dem offenbaren, nur einen neuen Anlass bietet zur zweifellosen Gewissheit seiner Erwählung. Der gläubige Christ erfährt an seinem Theile, was es um die Widerspruchslosigkeit und Einheit des geheimen Willens mit dem offenbaren sei: der Weg, auf welchem er seine Seligkeit beschaffen soll und kann, ist licht — und er hat keinen Grund, sich um die Dunkelheit zu ängstigen, welche allerdings hüben und drüben die Klarheit des Ausblickes hemmt. Sorge er nur dafür, dass er auf diesem Wege bleibe, statt vorwitzig „aus den Schranken zu laufen" und zu grübeln über Geheimnisse, die Gott seiner Weisheit vorbehalten hat[265]).

Die Schranken, innerhalb deren das Bekenntniss den Christen bei dem Gedanken an die ewige Versehung und Wahl Gottes bleiben heisst und in denen es sich selbst bei Darlegung jenes Dogmas bewegt, sind denn allerdings, wie man sieht, eng genug bemessen — nämlich gerade so eng, als es die Aufgabe des Bekenntnisses forderte, dem es auf die sichere Glaubensführung und Glaubensstellung bei dieser Frage ankam. Und auch die lutherische Theologie des Reformationszeitalters, welche wesentlich confessionell gerichtet die Interessen und Zwecke des Bekenntnisses und damit zugleich dessen practische

Tendenz theilte, hat darin jene historische Begrenzung ihres Verständnisses, wovon wir im Eingange sagten, dass sie es der gegenwärtigen Theologie unmöglich mache, bei dem Masse jenes Verständnisses sich zu beruhigen. Denn die dogmatisch-wissenschaftliche Erkenntniss, wie wir sie gegenwärtig fordern und erstreben, verfolgt keine practischen Zwecke und ist nothwendig principiell, also insofern das Gegentheil jener confessionellen. Sie wird aber daran sich zu erproben haben, dass sie es vermag, von ihrem Princip aus die verschiedenen Glaubensthatsachen, denen wir in dem Bekenntniss begegnet sind, eine jede an ihrem Orte, zu bewahren und einzureihen, so zwar, dass keinerlei Kluft zwischen der theoretischen und der practischen Erkenntniss sich aufthue. Es ist, wie wir schon früher gelegentlich sahen, der Gottesbegriff, in welchen die confessionellen Differenzen der lutherischen und der reformirten Kirche einmünden, und hier gilt es, jene starre Fassung des Unbedingten und Absoluten, wie sie auch lutherischerseits nur practisch überwunden worden ist, mit der concreteren und schriftgemässen des sich selbst bedingenden Unbedingten zu vertauschen. Das wird dann die wissenschaftliche Ausführung dessen sein, was das Bekenntniss unter der „Zusammenfassung der ganzen Lehre von dem Fürsatz, Rath, Willen und Verordnung Gottes, belangend unsre Erlösung, Beruf, Gerecht- und Seligmachung“ meint[266]), gegenüber der falschen Isolirung des unbedingten gött-

lichen Rathschlusses nach reformirter Anschauung. Und es ist immerhin von Interesse zu beobachten, wie wir hier kurz nach einander zum dritten Male auf den Gottesbegriff als das Princip der Differenzen hingeführt worden sind, nachdem wir eben dieselbe metaphysische Frage nicht blos in die Lehre von der Person Christi, sondern auch in jene von dem Abendmahl hereinspielen sahen. Mit diesem theologischen hängt dann das psychologische Problem von der Aneignung des Heils, der allgemeinen Berufung, der allenthalben anzunehmenden Möglichkeit der Errettung, und was sonst dahin gehört, nahe zusammen, indem die Starrheit der Entgegensetzung des Göttlichen und des Menschlichen, des Geistlichen und des Natürlichen, von der Starrheit des Gottesbegriffes mitbedingt ist, und nur durch eingehendere Erforschung der psychischen Hergänge und Thatsachen in Verbindung mit dem anders bestimmten Gottesbegriff die Frage wissenschaftlich erledigt werden kann, inwiefern die ausschliessliche Gnade mit der universalen, die Abweisung des Particularismus mit jener des Synergismus sich vertrage.

Historischer Nachweis.

[1]) Vgl. den Abdruck der Schwäbischen Concordie bei Heppe III, Beil. S. 151. — [2]) S. D. 704, 1 — [3]) Vgl. hierüber im Allgem. Löschers Historia motuum II, 282 ff. und Schweizers Centraldogmen I, 418 ff. — [4]) Hieronymus Zanchi war in allen Stücken Calvinisch gesinnt, und nicht die Lehre von der Prädestination, sondern jene vom Abendmahl war es, über welche der Streit zunächst entbrannte. Vgl. den eigenen Bericht Zanchis vom J. 1565 bei Schweizer a. a. O. S. 427. Auch in der schlüsslich aus dem Streite hervorgegangenen Strassburger Concordienformel vom J. 1563 steht die Lehre von dem Abendmahl voran, Löscher a. a. O. 286: Duo sunt praecipua capita controversiae inter pastores ecclesiae et professores scholae Argentinensis exortae: alterum de coena Domini, alterum de praescientia et praedestinatione Dei. Folgt dann zunächst die Auseinandersetzung über die erste Controverse. — [5]) Zanchi sagte, er habe über die Prädestination nichts behauptet, was nicht Augustin, Luther und Bucer auch gelehrt hätten, Schweizer I, 428. Ueber Luthers Prädestinationslehre und deren spätere Modification kann ich mich um so mehr auf das früher zu dem Artikel de libero arbitrio, vgl. I, S. 121 ff., ausgesprochene Urtheil zurückbeziehen, als sich mir das-

selbe durch die neueren Untersuchungen von Harnack, Luthers Theologie I, 149 ff., Köstlin, Luthers Theologie, II, 32—55, 316—31, auch Luthardt, die Lehre vom freien Willen, vgl. insbes. S. 122—48, wesentlich bestätigt hat. Am Meisten kommt Luther mit der später in der lutherischen Kirche üblichen Lehrdarstellung überein in einem (auch von Köstlin II, 326 ff. besprochenen) jedenfalls der letzten Zeit seines Lebens angehörigen, ohne Angabe der Zeit uns überlieferten Sendschreiben über die Prädestination: Luthers Briefe von de Wette VI (herausgegeben von Seidemann), S. 427 ff. Hier heisst es zunächst: Non sis sollicitus de praedestinatione neque curiosus in hoc Dei sacrarium incurras. Non enim poteris prae hebetudine oculorum tuorum tam alta mysteria tuopte ingenio penetrare. Sed audi Christum, respice etiam Christum, in quo pater secretam praedestinationis suae sententiam aperuit, in quo semel revelatum est, quod diu latuerat. Nam per Christum certi facti sumus, omnem credentem a patre esse praedestinatum. Quem enim praedestinavit, etiam vocavit per evangelium, ut credat et per fidem iustificetur. Proinde noli curare, an sis praedestinatus, sed cura potius, ut credas in Christum . . . Quodsi te per fidem in Christo inveneris, invenies etiam te per Deum esse electum et praedestinatum. Pater non iudicat quemquam, Joh. 5. . . . Qualem te in Christo inveneris, talis es in Domino, quia pater omne iudicium in filium suum transtulit. Im Uebrigen hält Luther auch hier noch an der Immutabilität Gottes vest. Si divino captu, quantum ad immutabilitatem Dei attinet, loquendum fuerit, firma sit sententia: quem Deus ante conditum mundum elegerit, eum non posse perire; nemo enim rapit oves de manu pastoris. Quem vero reiecerit, eum non posse salvari, etiamsi

omnia opera sanctorum fecerit. Usque adeo immutabilis est sententia Dei. Aber die Prädestination erstreckt sich nicht darauf, ut aliqui ex filiis Dei fiant filii diaboli, sed potius praedestinatio facit, ut ex filiis diaboli filii fiant Dei. Das Neue aber, sonst bei Luther so nicht Vorkömmliche, liegt vor Allem in dem Schlusse des Briefes. Hi autem, de quibus dicitur: ex nobis exierunt etc., voluntate exierunt, voluntate ceciderunt. Et quia praesciti sunt casuri, non sunt praedestinati. Essent autem praedestinati, si essent reversuri et in sanctitate et veritate mansuri. Adspice, haec praedestinatio Dei multis est causa standi, nemini causa labendi. Freilich ist auf den Wortlaut dieser Stelle um desswillen kein ganz vester Verlass, weil das Sendschreiben überhaupt nicht correct und überdem noch in einer andern abweichenden Gestalt auf uns gekommen ist, vgl. Seidemann p. 429. Ich gebe Köstlin II, 327 darin Recht, dass sichs hierbei eben doch wieder fragt, ob denen, welche als casuri von Gott vorausgewusst werden, wirklich von Gott die Möglichkeit verliehen war, nicht zu fallen. Indessen ruht doch offenbar mittelst der Betonung der voluntas der Nachdruck auf der Selbstentscheidung des Subjectes, ähnlich wie da, wo Luther sagt, es sei nicht des Samens, sondern der Erde Schuld, wenn jener nicht bekleibet und aufgehet, vgl. m. Theol. der C. F. I, 191. Harnack I, 213. — [6]) Flacius in der Clavis s. v. praedestino p. 1248 ff. äussert sich allerdings znrückhaltend, vgl. 1251: Sane haec subtiliter omnino et limate dici videntur, de quibus nunc pronunciare non libet ob graves causas, praesertim quod, ut dixi, ardua et quasi in mysteriis Dei adhuc abscondita esse videntur. Doch spricht er sich vorher sehr entschieden gegen diejenigen aus,

welche die Präscienz Gottes, auf die menschlichen Qualitäten bezogen, zur Grundlage der Auswahl machen wollen. Qui praescientiae nomen referunt ad qualitates in hominibus praevisas, quibus Dominus ad eligendum vel reprobandum ducatur, puta fidem vel incredulitatem, perseverantiam aut defectionem, bona vel mala opera, illi sciant se esse ita ineptos et imperitos, ut ne refutatione quidem indigeant. Auch in der Weimarischen Disputation mit Strigel wünscht Flacius offenbar die Discussion über die Prädestinationslehre zu vermeiden, erklärt sich gegen die widersprechenden Willen in Gott und stimmt dem Buche Luthers de servo arbitrio nur mit dem Zusatze bei: iudicium et discussionem istius libri permittimus sanae ecclesiae; aber später argumentirt er doch gegenüber der Behauptung Strigels, quod promissio gratiae per Christum edita sit universalis et quod Deus universaliter recipiat omnes ad Mediatorem confugientes, mit der Hinweisung auf den nicht überall gleichen Erfolg: Verum quidem hoc est, sed non omnibus dat simul veram doctrinam, sacramenta et doctores, sine quibus nemo salvabitur. Sciscitare tu causam ex eo; und beschränkt die Negation der contradictoriae voluntates in Deo durch die Bemerkung: est una certe voluntas in Deo, sed qua alia aliter vult. Nam quaedam ita vult, ut etiam opere ipso perficiat, sicut creationem et conservationem mundi; quaedam vult ita, ut non opere ipso mox perficiat, ut vult neminem peccare, neminem perire. Disputatio de orig. peccati et libero arbitrio inter M. Flacium Ill. et Vict. Strigelium etc. ed. 1563, p. 115, p. 329. Vgl. Planck IV, 703 ff. Auch Brenz war ähnlicher Meinung, und die reformirten Gegner der späteren lutherischen Prädestinationslehre versäumen es nicht, darauf aufmerksam zu machen, vgl.

z. B. „des durchleuchtigen hochgeborenen Fürsten und Herrn, Herrn Ernst Friedrich, Markgrafen zu Baden, wohlgegründete und satte Ableinung der durch die Theologen des Würtembergischen Consistorii zu Stuttgart wider ihrer F. Gn. christliches Bedenken (gegen die Subscription der C. F.) gestellten Relation", Neustadt a. d. H. 1601, S. 133 ff. Brenz sagt in seinem Comment. epist. ad Romanos Tubing. 1588, lib. II, fol. 675: Quemadmodum autem lutifigulus ex eadem luti massa facit aliud vasculum ad honestos usus, aliud ad parum honestos, ac magna esset impudentia et temeritas, si inhonestum vasculum responsaret contra figulum, cur me sic finxisti: ita Deus ex universa generis humani massa alteri quidem donat fidem in Christum, qua iustificetur et salvetur, alterum autem relinquit in sua incredulitate, ut pereat. Nec est, quod queat ullius tyrannidis accusari. Quod enim alteri praestat, gratuitum est beneficium. Quod alterum in sua impietate relinquit, iustum est iudicium. Brenz erklärt sich in demselben Commentar zum Römerbriefe fol. 664 ebenso wie Flacius gegen die praevisio: Quid ergo? Num Deus praevidit Jacobum fore iustiorem ipso Esau ideoque elegit abiecto Esau Jacobum propter merita sequentis iustitiae? . . . non elegit Jacobum propter sequentem aut etiam Deo praesentem iustitiam. Denn was Jakob hatte, das hatte er ex dono Dei. Quid ergo Deus respexit? Ut secundum electionem, inquit, propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante, dictum est: maior serviet minori Potuisset Deus optimo iure ambos abiicere, quia erant ambo in peccatis concepti et nati et abiectionem ipso originali peccato iam meruerant: sed sic proposuerat Deus, sic visum est Deo, sic erat voluntas Dei, sic erat bene placitum Dei,

ut Jacobum eligeret, Esau autem in peccato suo relinqueret: quod de his duobus dictum est, hoc intelligendum erit generaliter de omnium hominum electione et abiectione. So hat Gott einst Abraham erwählt und die Andern verworfen; dann die Heiden erwählt und die Juden verworfen; so jetzt reiectis summis pontificibus et satellitibus eorum patefecit nobis miseris et coram mundo ingloriis hominibus evangelium suum. Brenz beruft sich hierbei in gewohnter Weise auf das Gleichniss von den Arbeitern im Weinberge, ib. fol. 667: reliqui, qui in peccatis et damnatione relinquuntur, non habent, quod Deum iniustitiae accusent, sed merito audiunt, quod ad mercenarium murmuratorem apud Matth. c. 20. dicitur. Ja Brenz besteht auf der Immutabilität Gottes und bekämpft von da aus die gewöhnlichen Einwürfe gegen die absolute Prädestination, ib. fol. 666: Nec ulla vel humana vel angelica virtute aut potentia fieri potest, ut propositum seu praecognitio Dei aut fallatur aut impediatur. Triumphator, inquit Samuel, in Israel non parcet et poenitudine non flectetur. Neque enim est homo, ut agat poenitentiam, et: ego Deus et non mutor, ac rursus: Dominus Zebaoth decrevit, et quis poterit infirmare? Et: manus eius extenta, et quis avertet eam? Ac rursus: nemo rapiet oves meas e manu mea. Et iterum: mihi persuasum habeo, quod neque mors neque vita etc. poterit nos separare a dilectione, qua Deus nos in Christo Jesu Domino nostro complectitur. Quid ergo, inquiet quispiam, faciamus? Deus elegit ex humano genere certum numerum salvandorum et electio Dei non potest ulla vi retractari. Quid igitur sollicite et frustra laborabimus? Cur audiemus verbum Domini? Cur credemus in Dominum? Cur invocabimus nomen Domini? Cur utemur sacramentis Domini? Cur dabimus

operam pietati et honestati vitae? Si sumus e numero electorum, nihil est, quod possit nos ex hoc catalogo eradere et expungere: si autem non sumus ex eo numero, nihil est, quod nos queat iuvare, siquidem decretum Domini est immotum et irretractabile. Attenim sic impudenter et petulanter Domino ex adverso respondere, magna est et detestanda impietas ac execranda blasphemia, quorum damnatio, inquit Paulus, iusta est. Non enim est obscurum, quod, quae paulo ante de certo, firmo et immutabili decreto Dei commemoravimus, habeat manifesta et certa sanctae scripturae testimonia et sint immota spiritus sancti oracula. Hinsichtlich Wigands vgl. dessen Solutiones ad Paralogismos Synergistarum, bei Schlüsselburg V, 208 ff. Cur autem non omnes aeque regeneret omnibusque sine discrimine in corde fidei lumen accendat, sine omni dubitatione partim eius arcano iudicio, quod scrutari non possumus, tribuendum est, partim vero iuxta verbum Dei patefactum statuendum est, quod aliquos iuste puniat Deus propter scelera . . . Nolumus autem nos hic immergere in scrutationem rerum arcanarum. Revelato verbo insistamus, quod inquit, voluntatem Dei hanc esse, ut omnes homines credentes salvi fiant, et omnes homines non credentes damnentur. Deum nemini facere iniuriam, misericordiam in renatis, poenam in caeteris esse cognoscendam, ut saepe Augustinus inculcat. Amsdorf bestritt in einer von Schlüsselburg V, 546 ff. mitgetheilten Sententia de declaratione Victorini, a. 1562, 24. Jun., den Satz des letzteren, quod Deus aliter agat cum homine, quam cum reliquis creaturis. Hoc enim, sagt er, falsum est, nam non est nisi unus modus agendi Dei cum omnibus creaturis. Agit enim tantum per suum velle et nolle, sive id faciat per externa media,

sive sine mediis Quare eodem modo cum homine volente et intelligente agit Deus, quemadmodum cum omnibus creaturis reliquis, lapide et trunco, per solum suum velle et dicere . . . Wenn Gott redet und spricht, so wird Stein und Holz getragen, gehauen und geleget, wie, wenn und wohin er will, quia non cadit passer in terram sine voluntate patris, qui in coelis est. Also wenn Gott redet und will, so wird der Mensch per verbi ministerium bekehret, fromm und gerecht. Wenn Gott will und spricht, so gläubet der Mensch dem Evangelio und wird selig, quia Deus miseretur, cuius vult, et spiritus spirat, ubi et quando vult . . . Nam externa media, quibus utitur Deus, actionem Dei non mutant nec alterant: per illa enim actio Dei non fit aliter et aliter, sed manet una, eadem et similis actio in et cum omnibus creaturis. Auch Jac. Heerbrand weicht nicht blos insofern von der späteren luth. Doctrin ab, als er behauptet, die Abfälligen hätten nur temporanea fides gehabt absque vera animi regeneratione, oder sie hätten nie arrhabonem spiritus s. empfangen, quo soli vere electi obsignantur: Disput. de electione et praedestinatione divina, Thes. 47; Thes. 114; sondern hält ebenfalls an der Augustinischen Theilung der göttlichen Gerechtigkeit (erga damnandos) und der göttlichen Barmherzigkeit (erga salvandos) vest, ib. Thes. 74. Selbst Chemnitz geht auf den letzteren Gedanken ein, ohne ihn zu berichtigen, Loci I, 155: Paulus non dicit, Deum esse causam scelerum, quae a vasis irae perpetrantur, sed totum genus humanum dicit unam et eandem esse massam aptatam ad interitum: ex illa vero massa Deum gratuita misericordia quosdam assumere et convertere, quosdam vero iusto Dei iudicio relinqui in illa corruptione. Nec lutum potest dicere figulo, quid me sic

fecisti? Justa enim et debita est poena, et in vasis irae ostenditur, quid omnes meriti simus, qui gratuita misericordia formamur ad salutem. Vgl. überhaupt hierüber den Consensus orthodoxus ecclesiae Lutheranae in doctrina de praedestinatione, von Joh. Pandocheus, Helmstädt 1596, wo eine grosse Anzahl von Stellen aus den Schriften lutherischer Theologen, z. B. Bugenhagen, Brenz, Spangenberg, Corvinus, Urb. Regius, Amsdorf, Er. Alberus, Heerbrand, Hesshus, Sim. Pauli, Kirchner, Chemnitz, wenn schon vielfach kritiklos, zusammengetragen sind. — [7]) In der Schrift de praesentia corporis Christi in s. coena contra Sacramentarios, Jen. 1560 hatte Hesshus die gewöhnlichen Einwände gegen die Calvinische Prädestinationslehre vorgetragen, und wurde desfalls von Beza in dessen abstersio calumniarum, quibus aspersa est ecclesia Genevensis a Tilemanno Hesshusio, Genf 1561, bekämpft. Vgl. Schweizer, Centraldogmen I, 401 ff. Hingegen äussert er sich in der Confutatio argumentorum, quibus Synergistae suum errorem de liberi arbitrii emortui viribus defendere conantur, bei Schlüsselburg V, 316 ff., in particularistischem Sinne. So p. 323: Qui ita accipiunt hanc vocem, velle Deum omnes homines salvos fieri, ut hinc contendant, omnibus ex aequo offerri Dei gratiam omnesque aequaliter a Deo trahi et singulis donum credendi offerri, hi manifesta experientia refelluntur. Nemo enim inficiari potest, variis gentibus multis saeculis denegatam esse verbi divini praedicationem, per quam Deus operatur salutem et regenerationem. Ein weiteres Argument dafür ist ihm die andere Behandlung des Petrus gegenüber der des Judas, die Bekehrung des Paulus gegenüber der Belassung des Pharisäers Luc. 18 im Verderben. Auf die Frage, warum Gott den Einen zieht, den Andern

aber übergeht, werden wir nach Augustin in den geheimen Rath Gottes verwiesen, den wir nicht erforschen können noch sollen: p. 326. Und das Gleichniss von den Arbeitern im Weinberge muss auch hier dazu dienen, die Ungleichheit und scheinbare Ungerechtigkeit des göttlichen Thuns zu rechtfertigen: p. 328. Ebenso rechnet Hesshus in seinem Commentar zum Römerbrief zur electio oder praedestinatio dies, dass Gott beschlossen habe, reliquam hominum lapsorum multitudinem relinquere exitio, bei Pandocheus l. l. p. 74 ff. p. 112. — [8]) Vgl. Schweizers Centraldogmen I, 448—70. Es waren folgende vier Sätze, in denen Zanchi seine Lehre von der Prädestination zusammenfasste: 1) „Dem Erwählten wird der Glaube von Gott nur Einmal gegeben, und zwar so, dass er mit Gewissheit sich erwählt fühlt. 2) Wer einmal so gläubig geworden, kann diesen Glauben nie wieder völlig verlieren und von Christo abfallen, theils wegen der Verheissung Gottes, theils wegen der Fürbitte Christi. 3) In jedem Gläubigen sind zwei Menschen, der innere und der äussere; sündigt er, so thut er es nur nach dem äusseren, nach dem inneren aber will er die Sünde nicht, er sündigt also nicht mit ganzem Herzen und völliger Willenshingabe. 4) Als Petrus Christum verläugnete, erstarb zwar das Glaubensbekenntniss in seinem Munde, aber nicht der Glaube in seinem Herzen“. — Dass die Calvinisch gesinnten Theologen hiermit übereinstimmten, ist selbstverständlich. Aber auch Lutheraner, wie die Tübinger, insbesondere Joh. Brenz, meinten angesichts dieser Sätze, die Sache lasse sich beilegen, und nahmen wesentlich nur an den Aussagen von der Perseveranz Anstoss, wie denn Marbach selbst um desswillen vornehmlich Zanchi widersprochen hatte. Selbst Joh.

Stössel in Jena, an welchen sich Zanchi, um dessen Urtheil zu vernehmen, gewandt, äusserte, der Streit lasse sich dadurch beseitigen, dass man von der Erwählung anders handle in der Schule und unter den Starken, und anders in der kirchlichen Praxis, vor Anfängern und Ungebildeten, die an dem Particularismus sich ärgerten. Vgl. Schweizer a. a. O. S. 468. Freilich ist dabei nicht zu verkennen, dass in dem Gegensatz gegen die reformirte Lehre von der Perseveranz und in der Forderung Marbachs, man solle seiner Erwählung nicht a priori, sondern a posteriori gewiss werden, noch ganz andere Differenzen beschlossen waren, als jene, deren man sich zunächst beim Streite bewusst wurde. Es ist Kurzsichtigkeit, dies zu verkennen und bei dem äusserlichen Scheine der Uebereinstimmung stehen zu bleiben, statt aus den treibenden Motiven der beiderseitigen Lehre die Nothwendigkeit fernerer Scheidung zu begreifen. — 9) Vgl. den Abdruck der Strassburger Concordienformel bei Löscher, historia motuum II, 286 ff. — 10) Vgl. die Aeusserung Stössels Anm. 8. — 11) Schweizer a. a. O. S. 443. — 12) Löscher II, 289. — 13) A. a. O. 287. — 14) P. 287: Sic quoque aeterna Dei est praedestinatio, quae ad electos pertinet, facta priusquam mundi fundamenta iacerentur: Rom. 8. 9. Eph. 1. Haec autem cum sit abyssus et extra Christum considerata in praecipitium inferni adducat, non nisi in Christo quaerenda est, sicut scriptum est Eph. 1. Eo igitur modo quaerenda est, quo nobis a Christo revelata est, Mt. 11. P. 288: Interim afflictae conscientiae hac abscondita divinae voluntatis ratione non offendantur, sed voluntatem Dei in Christo revelatam respiciant, qui omnes peccatores ad se vocat. — 15) P. 287: Est autem in verbo Evangelii revelatum Dei aeternum decre-

tum, sicut universum humanum genus per peccatum iram Dei et indignationem eius incurrit: ita quotquot in Christum filium Dei et hominis pro peccatis totius mundi passum credunt, gratiam Dei et vitam aeternam consequantur. — Fides autem, qua oblatam hanc gratiam universaliter omnibus 2 Thess. 3. promissam accipimus, gratuitum Dei donum est, mera Dei misericordia nullo operum nostrorum respectu data, sicut scriptum est: vobis donatum est in Christo, non solum ut in eum credatis, sed etiam ut pro illo patiamini, Phil. 1. — [16]) A. a. O. 288: Quod autem haec gratia sive hoc donum fidei non omnibus a Deo datur, cum omnes ad se vocet et quidem pro sua infinita bonitate serio vocet, venite ad nuptias, omnia parata sunt, arcanum est, soli Deo notum, nulla ratione humana pervestigabile mysterium tremendum et adorandum, sicut scriptum est: o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei etc. — [17]) Ib. Neque vero propterea dicendus est Deus peccatum velle, dum peccatoris voluntatem et viam non semper impedit, sed permittit eos in peccatis perseverare, vere enim Deus odit peccatum, cuius auctor est diabolus, qui in veritate non permansit. Deus enim, qui horribiliter peccato irascitur, prohibet illud et iram suam omnibus transgressoribus legis suae minatur. Non es Deus volens iniquitatem, odisti omnes, qui operantur iniquitatem, Ps. 5. P. 290: Parce enim et admodum sobrie hoc summum salutis nostrae mysterium in scriptura traditur. Passim vero et in omnibus locis revelata voluntas, quae absconditae contraria non est, in Christo proponitur, ad quam omnes homines revocantur, in qua etiam tutissimum est requiescere. — [18]) Löscher II, 289. — [19]) A. a. O. — [20]) Löscher II, 200: Hanc doctrinae formam, ut piam cognosco, ita eam recipio. Später, nachdem er zuvor

scheinbar die Formel angenommen, erklärte er offen, er habe es nur conditionate gethan. — [21]) Schweizer, Centraldogmen I, 445, bezeichnet diese Differenz vollkommen richtig: „Im zwinglisch-calvinischen Lehrbegriff ist die Prädestination ein für sich selbst wichtiges Dogma, nach welchem andere sich richten, ja, wie Martyr, Beza u. A. sagen, das Hauptstück christlicher Lehre; im lutherischen wird es zum blos unterstützenden Dogma für andere, wichtigere Centrallehren. Weniger das Dogma selbst, als seine Stellung und Bedeutung ist streitig. Hat doch Marbach nur gefordert, dass Zanchius die Prädestination nicht in synthetischer, sondern nur in analytischer Methode lehren solle.“ — [22]) Vgl. Löscher II, 289: Cum autem duplex finis sit doctrinae et disputationis de praedestinatione, alter, ut gratia Dei sola contra vires humanas et liberi arbitrii asseratur, in quam sententiam D. Augustini, Lutheri, Buceri scripta extant etc. Die Lehre des letztern z. B. in der Schrift: Doctrina M. Buceri de praedestinatione, causa peccati, libero arbitrio, excaecatione impiorum, s. l. 1562, p. 4: Hinc et malorum quoque praedestinatio est. Nam sicut et hos ex nihilo fingit Deus, ita fingit ad certum finem. Freilich wollen dies die Theologen nicht praedestinatio, sondern reprobatio nennen, aber mit Unrecht: Deus nihil non bene facit atque sapienter, ideo nihil etiam non destinato Scriptura non veretur dicere, Deum tradere quosdam homines in sensum reprobum et agere in perniciem. Quid igitur indignum Deo, dicere, etiam statuisse antea, ut illos in sensum reprobum traderet et ageret in perniciem? p. 6.: Alii autem, qui scripturae sacrae simpliciter et ubique fidem habuerunt, coeperunt illa, induravit, excaecavit, tradidit in sensum reprobum, interpretari per deseruit suo spiritu, permisit excaecari,

indurari. Atqui neutro modo rationi humanae satis fieri potest. Ebenso unverständlich für die menschliche Vernunft wie dass Gott verblendet, verstockt u. s. w. ist dies, Deum vel permittere labi, quos solus a lapsu servare potest; es scheint ihr grausam, poenas sumere de lapsis, qui ope eius destituti non potuerunt non labi. Proinde iudicium rationis hic penitus reiiciendum est et fatendum, iudicia Dei esse . . . inperscrutabilia, iusta tamen. Justus enim est Dominus in omnibus viis suis, etiam ubi secus nostrae rationi videtur. — [23]) Vgl. oben Anm. 15. — [24]) Hinsichtlich des ersten Punctes cf. Doctrina Buceri p. 40: Haec inquam qui pie secum reputarit, is sibi ipsi peccatum suum omne et cunctam iniquitatem adscribet, et Deum nullius peccati vel iniquitatis, sed omnis boni et recti causam et auctorem confitebitur et praedicabit. Admonitio Neost. p. 111. Hinsichtlich des zweiten Punctes s. das s. g. Staffortsche Buch („Christlichs Bedenken und erhebliche wohlfundirte Motiven des . . . Herrn Ernst Friedrichen Markgrafen zu Baden, welche ihre fürstl. Gn. bis dahero von der Subscription der F. C. abgehalten," Schloss Staffort 1599), p. 429: „Dieweil aber nicht genug, dass wir wissen, dass eine solche Gnadenwahl Gottes ist . . ., sondern auch Anleitung bekommen, wie wir dieselbige in uns zu erforschen haben, zu solchem nun ist es ganz unnöthig, dass man in den geheimen Rath Gottes steige und den verborgenen Willen Gottes zu erforschen begehre". Freilich folgt dann nicht die Verweisung auf die Offenbarung in Christo, sondern auf die Kennzeichen der Erwählung in uns. Aber vgl. Conf. Helv. poster. X, Niemeyer Collectio conf. p. 482: Improbamus itaque illos, qui extra Christum quaerunt, an sint ab aeterno electi, et quid ante omnem aeternitatem de ipsis statuerit

Deus? Audienda est enim praedicatio evangelii eique credendum est . . . Christus itaque sit speculum, in quo praedestinationem nostram contemplemur. Endlich, was die letzten Puncte betrifft, so verwahrt sich die Admon. Neost. sowohl dagegen p. 332: (Deum) sibi repugnare, quando idem vult et non vult diverso respectu (vgl. oben Flacius Anm. 6); vult, quatenus iustitiae suae exsecutio et declaratio est; non vult, quatenus peccatum et creaturae suae destructio est; als auch dagegen p. 112: quasi doceamus, Deum simpliciter non velle, ut omnes homines convertantur et serventur, ac proinde simulate et non serio omnes ad se vocare aut fovere intus contradictorias voluntates. Nihil istorum est nostrum. — [25]) S. D. 704, 1. — [25b]) Die meisten Erweiterungen erfuhr die Schwäbische Formel Andreäs durch die Niedersachsen, vgl. Heppe, der Text der Bergischen C. F. S. 189 ff. — [26]) Notationes Lubecae factae, Nr. 15, bei Bertram, evangel. Lüneburg, Beilagen S. 199. — [27]) Bedenken der Kirchen zu Goslar, Braunschweig, Hildesheim, Göttingen, Hannover, Nordheim, Hamelen, Eimbeck und Höxter über die fürgelegte Formula consensionis vom 14. Nov. 1576, bei Rehtmeyer, Braunschweigische Kirchenhistorie, III, Beilagen S. 269: „De praedestinatione wird in hac vicinia gar heftig certirt, ein Theil sagt, praedestinationem esse universalem vel universaliter intelligendam, der ander Theil streitet, esse particularem vel particulariter intelligendam, und deutet ein Jeder seine Meinung wie er will; derhalben bitten wir, dass von den phrasibus eine Declaration in formula angehängt werde, auf dass solche certamina publica auctoritate möchten reprimirt werden". — [28]) Das Erachten des Convents von Riddagshausen, vom 9. Aug. 1576, bei Hutter Concord. conc. p. 402 ff.

405. — [29]) Vgl. über diese ebenfalls das Torgische Buch betreffenden Gutachten Heppe III, 168, 170. — [30]) Das Schreiben bei Heppe III, Beilagen 380 ff. Es ist die aus dem Artikel de libero arbitrio uns bekannte Melanchthonische Gedankenfolge, S. 383: „So müssen auch alle, so dieser Lehre zuwider sein und ihnen eine unbekannte Prädestination, aus etzlichen übelverstandenen Locis, imaginiren, bekennen, quod causa reiectionis sit peccatum et contemtus verbi Dei. Darum sie die consequentiam necessario auch einräumen müssen, quod e regione acceptantes gratiam sint electi, und nicht die, in welche tamquam in vacuos urceolos sine omni motu et assensu eorum infundatur gratia, denn dieser Enthusiasmus ist wider die analogia scripturarum und bringt infinita absurda mit sich". Weiter unten: „Nun können wir in dem Torgauischen Buche gar nicht finden, dass mit derselben Weitläuftigkeit dieses recht unterschieden wäre, weil darin befindlich, wen Gott will selig haben, dem giebt er Gnade zu gläuben, respondeant isti, cur non omnibus hoc praestet. — [31]) Vgl. Balthasar, erste Sammlung einiger zur Pommerischen Kirchenhistorie gehöriger Schriften p. 343. — [31b]) B. G. Struvens ausführlicher Bericht von der Pfältzischen Kirchen-Historie S. 327; Hutter, Concordia conc. S. 665. — [32]) Z. B. Schweizer, Centraldogmen I, 485; Planck VI, 814; Gieseler III, 2, 301. — [33]) S. oben I, 48. [34]) Vgl. oben I, 126 ff. Schweizer, Centraldogmen I, 92; Harnack, Luthers Theologie I, 149 ff.; Köstlin, Luthers Theologie II, 51. — [35]) S. D. 707, 12; 724, 92. So auch Chemnitz in seiner für unsern Artikel überaus wichtigen „Predigt über das Evang. Matth. 22. Von dem König, der seinem Sohne Hochzeit machet etc. Darin der hohe Artikel von der Versehung Gottes aufs

Allereinfältigste erkläret wird", gehalten im Oct. 1572, besonders herausgeg. 1573, später aufgenommen in Chemnitzens „Postilla oder Auslegung der Evangelien", Frankfurt a. M. 1593, II, 547 ff. Ich citire im Folgenden immer nach der Postilla. Die mit den angef. Worten des Bekenntnisses übereinstimmenden Aeusserungen finden sich p. 548. — [36]) S. D. 713, 43. — [37]) S. D. 723, 87. — [38]) S. D. 723, 88. — [39]) S. D. 724, 90. — [40]) Apologie der C. F. fol. 210 a. — [41]) Beständiger und gründlicher Bericht über das vermeinte christliche Bedenken, welches unter dem Namen des Markgrafen Ernst Friedrich zu Baden . . . anno 1599 zu Staffort in Druck ausgegangen, durch die Würtembergischen hierzu verordneten Theologen, Tübingen 1600, p. 744, 764 ff. — [42]) Wie z. B. Schneckenburger, vergleichende Darstellung des luth. und reform. Lehrbegriffs II 158, übertreibend sagt: „Nach dem Bisherigen ist klar, dass der Lutheraner eine Lehre von der Prädestination als der göttlichen Vorherbestimmung der Einzelnen gar nicht zu entwickeln Veranlassung hätte, wenn sie nicht irgendwie durch die Schrift ausgesprochen wäre". Dass das Bekenntniss in diesem Sinne der Einzelprädestination das Wort braucht, davon wird nachher die Rede sein. — [43]) S. D. 704, 2; Heppe, der Text der Bergischen C. F. 190, Anm. 78. Man vgl. überdem die Predigt von Chemnitz II, 549: „Daher (wegen der aus der Lehre von der Erwählung kommenden Anfechtungen) Etliche auf die Meinung gerathen, dass man den Christen in der Kirchen von der Versehung und Wahl Gottes gar nichts predigen solle, weil es zu beiden Seiten, wie gemeldet, sehr gefährlich, entweder zur Sicherheit oder zur Verzweifelung: aber weil der liebe Gott dieselbige Lehr oft und an vielen

Orten der Schrift uns offenbart hat, müssen wir dieselbige nicht unter die Bank stecken, können und sollen auch nicht sagen, dass sie unnütz, ärgerlich oder schädlich sei, allein, dass wir wohl zusehen, dass wir uns darin nicht zu weit verrennen oder zu hoch versteigen, sondern den wahren Verstand und rechten Gebrauch in aller Einfalt fassen und behalten." — [44]) Oft in den späteren Briefen Melanchthons, wo er die ἀρτολατρεία der Lutheraner und die Stoica necessitas zu verbinden pflegt. Vgl. Corp. Ref. VIII, 782, 783: Nunc renovant deliramenta de Stoica necessitate et alia quaedam ἄτοπα, quae multi docti et boni viri dolent spargi. Dsgl. mit Beziehung auf Luthers Schrift de servo arbitrio p. 916; IX, 100, 565, 733; Explicatio symb. Nic. XXIII, 392 ff. u. a. Endlicher Bericht und Erklärung der Theologen von Leipzig und Wittenberg, Wittenberg 1570, Hh: „Und damit es allhie nicht weitläufiger Erinnerung bedürfe, geben wir ihnen . . . zu bedenken, ob auch die fremden materiae . . . als da sind de causa peccati, de fatali necessitate, de contingentia divinitus determinatorum, wenn man sie dermassen tractiren sollte, wie sie in den ersten Schriften wider die Mönchlehre nach Laur. Vallae und Andrer Meinung, die da streiten, dass Alles was geschieht also geschehen müsse, vorgelaufen sein — ob nun solche Materien, sagen wir, viel richtiger Gedanken und Erklärung in diesem Handel, sonderlich dem gemeinen Mann, machen und bringen könnten, da sie nun selbst erkennen und bekennen müssen, dass solche fremde Sachen und disputationes hernach in diesem Artikel aus hochwichtigem Bedenken unterlassen und grosse Fürsichtigkeit gebraucht worden, damit die Lehre vom freien Willen auf Erkenntniss der menschlichen Schwachheit und nicht auf Stoicas imaginationes gerichtet würde, wie

denn zu sehen in beider Herren, Lutheri und Philippi Lehrschriften, wie sie dieselbigen nicht hierher gehörigen materias, der zuvor im servo arbitrio Lutheri und hypotyposibus theol. Philippi viel gedacht, gleich als beiseit gesetzt und also zu reden gar hinweg gethan haben". — [45]) Vgl. das früher Bemerkte, I, S. 5. — [46]) S. D. 705, 5: Aeterna electio seu praedestinatio; 705, 8: aeterna vero electio Dei etc. Et quidem in ea divina praedestinatione aeterna, und so durchweg. — [47]) S. D. 704, 3 ff. — [48]) Admonitio Neost. p. 330: Lutherus sic scribit: est itaque et hoc in primis necessarium et salutare Christiano nosse, quod Deus nihil praescit contingenter, sed quod omnia incommutabili et aeterna infallibilique voluntate et praevidet et proponit et facit. Cum hac Lutheri doctrina nobis non videtur satis congruere, quod dicunt, providentiam nihil aliud esse nisi praescientiam. — [49]) Apologie der C. F. I, fol. 206: „Nun ists aber offenbar", (nachdem zuvor die Nichterwähnung der Providenz oder Vorsorge in der C. F. constatirt worden ist) „dass ein grosser Unterschied ist inter providentiam et praescientiam, d. i. unter der Vorsorge für alle Kreaturen und der Vorsehung oder Vorwissenheit. Denn die providentia oder Vorsorge Gottes gehet vornehmlich auf die gemeine Erhaltung aller Kreaturen, wie sie erschaffen sind, so lange sie in solchem natürlichen Lauf bleiben sollen. Item auch auf die Special- oder sonderliche Vorsorge für die liebe Christenheit und Gemeine Gottes auf Erden und derselbigen ihren Gliedmassen". — [50]) Heppe, der Text der Bergischen C. F. S. 193, Anm. — [51]) Z. B. Chemnitz Loci I, 150: Josua vivere fecit Rahab et domum patris eius. Non significatur autem, ipsum Josuam effective dedisse vitam, quam antea non habuissent, sed permisit vivere, non

abstulit vitam. Pendet ergo vita Rahab a Josua, non ut causa efficiente, sed permittente. Inde potest intelligi, quomodo tales figurae Hebraica phrasi significent permissionem, non voluntatem efficacem. Freilich ist das eine ganz andere Art von permissio, als die, um die es sich hier handelt, und vergleicht sich vielmehr dem *οὐκ ἐάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι* 1 Cor. 10, 13, auf welches sich Chemnitz bei der Frage nach dem Begriffe der induratio ebenfalls, aber mit Unrecht beruft. Doch bringt Chemnitz das Eine mit dem Andern zusammen, und fährt dann fort: non autem intelligatur talis permissio, cum qua coniuncta sit voluntas probans vel adiuvans scelera, vel quod Deus plane non curet, quando homines perpetrant scelera, quales sunt tyrannorum permissiones, sed quod Deus non sit efficax causa, adiuvans, movens, impellens voluntatem ad peccata. Sive ergo permittendo, sive deserendo, sive alio modo, qui sit vel explicabilis vel inexplicabilis (sicut inquit Augustinus contra Julianum), dicatur Deus indurare, non pugnabimus: modo non hoc dicatur, pertinaciam esse a Deo, qui velit aut efficiat illam contumaciam. — [52]) Epit. 523, 25: Diabolus enim substantiam nullam creare, sed tantummodo per accidens, permittente Domino, substantiam a Deo creatam depravare potest. — [53]) Luthers opp. lat. ed. Jen. III, fol. 206b ff. — [54]) Heppe, der Text der Bergischen C. F. S. 209, Anm. 83, 1. — [55]) Luther lehrte ja in der Schrift de servo arb. ausdrücklich, Gott habe dem ersten Menschen den Geist entzogen, durch welchen er allein stehen und beharren konnte, um an ihm ein terribile exemplum zu geben, quid possit liberum arbitrium nostrum sibi relictum: Opp. lat. Jen. III, fol. 191b. Vgl. Schweizer a. a. O. I, 91. — [56]) Luther de servo arb. ib. fol. 170b: Deus nihil praescit

contingenter, sed omnia incommutabili et aeterna infallibilique voluntate et praevidet et proponit et facit. — [57]) Luther a. a. O. fol. 206b: Cur permisit Adam ruere; wie dies gemeint ist, darüber vgl. fol. 220b: Sive sinat sive inclinet Deus, ipsum sinere vel inclinare non fit nisi volente et operante Deo. Und fol. 202b bekämpft Luther die Fassung des indurabo im Sinne von permittam indurari. — [58]) Man vgl. z. B. Buceri doctrina de praedestinatione p. 6, s. oben Anm. 22. Der Widerspruch Bucers galt jenem prädestinatianischen Begriffe von permissio, dessen Luther sich bedient hatte. Ebenso später Joh. Piscator in seiner Disputatio theol. de praedestinatione gegen Andr. Schaafmann, welcher die Lehre von der permissio im nichtprädestinatianischen Sinne vorgetragen, p. 35: Falsum est et contradictionem implicat, hominem lapsum Deo non volente, sed permittente. Nam certe si permisit, etiam voluit, non quidem simpliciter et per se, tanquam peccato delectaretur, sed secundum quid et propter aliud. Andrerseits will selbst Beza, der sonst vor den letzten Consequenzen der reform. Prädestinationslehre nicht sich scheut, doch die permissio in gewissem Sinne nicht verwerfen, sondern vesthalten. Vgl. De praedestinationis doctrina et vero usu, ex Theod. Bezae praelectionibus in nonum ep. ad Romanos caput, a Raphaele Eglino Tigurino, 1582, p. 24: Hinc illa decernentis voluntatis et permissionis distinctio, quam a nonnullis perperam intelligi difficile non est demonstrare. Nam alioqui recte explicatam minime repudiamus, imo retinendam esse profitemur. Man sieht aus dem Allen, wie wenig damit für das Bekenntniss geleistet wäre, wenn man sich des Ausdrucks permissio bedient hätte. — [59]) Nic. Hemmingii tractatus de gratia universali, Haffniae 1591, p. 6: Permissio Dei est

efficacis voluntatis Dei remissio seu privatio; permittit enim Deus, quod non vult impedire, neque tamen nolens permittit, sed non nolens, id est remisse volens et remisse nolens. Demnach unterscheidet Hemming sechs genera permissionis p. 8, die er dann im Einzelnen bespricht: permissio in opere creationis, permissio lapsus gravioris eorum, qui sunt extra ecclesiam, permissio crucis et afflictionis ecclesiae, permissio oppugnationis a diabolo, permissio lapsus sanctorum, permissio scandalorum variorum in ecclesia. — [60]) Vgl. den Abdruck der Schwäbischen C. F. bei Heppe III, Beilagen S. 152. — [61]) Heppe ebendas. S. 368. — [62]) S. D. 705, 6; Heppe, der Text der Berg. C. F. S. 190. — [63]) S. D. 722, 83. — [64]) A. a. O.; S. D. 722, 84, 85; 713, 40. — [65]) S. D. 721, 81, eine erst in der Schwäbisch-Sächsischen Formel sich findende Aeusserung, vgl. Heppe, der Text der Berg. C. F. S. 206. — [66]) Admonitio Neost. p. 330: Cum hac doctrina Lutheri (quod Deus nihil praescit contingenter) non videtur satis congruere, quod dicunt, providentiam nihil aliud esse nisi praescientiam, neque cum illo Danielis (4, 35) . . . neque cum illo, quod mox ipsi subiiciunt, Deum bona et mala ordinare, malis praefigere metas et ea ad salutem electorum dirigere. Ordinare ad finem bonum non est tantum praescire. Decrevit ergo Deus et bona a se efficienda et mala permittenda, quae non ipse, sed diaboli et homines facturi essent. — [67]) Apologie der C. F. I, 206 b. Man beachte auch weiter unten fol. 207 a: „Es bedürfte auch des Geschreis gar nicht, als sollte das Concordienbuch nicht unterscheiden inter malum culpae, das ist, unter der Sünde, welche Gott nicht will, noch billiget oder wirket, und unter dem malo poenae, oder den Strafen, welche er will und wirket. Denn man da nicht

fürgehabt, alle materias, so von dieser Sach bei der ewigen Wahl Gottes fürfallen und gehandelt werden könnten, zu erörtern, sondern nur einen summarischen Bericht von den Hauptpuncten dieses Artikels zu thun, und ist dieser Unterschied anderswo von den Unsern deutlich erkläret. Ist auch Niemand unter uns, der diese Gotteslästerung billiget, dass Gott die Sünde ihm wolle gefallen lassen und wirke, sondern verwerfen solche Rede als eine Lästerung in Gott selbst. Zudem dass p. 318 deutlich gesagt ist, dass Gott die bösen Händel und Werke nicht will, daraus augenscheinlich zu vernehmen, dass das Concordienbuch keineswegs lehret, dass Gott ein Ursacher mali culpae oder der Sünden sei, gleichwie er die Strafen der Sünde verrichtet und wirkt". — [68]) Luther de servo arb., opp. lat. Jen. III, 206 b: Deus est, cuius voluntatis nulla est causa nec ratio, quae illi ceu regula et mensura praescribatur, cum nihil sit illi aequale aut superius, sed ipsa est regula omnium. Si enim esset illi aliqua regula vel mensura, aut causa aut ratio, iam nec Dei voluntas esse posset. Non enim quia sic debet vel debuit velle, ideo rectum est quod vult, sed contra, quia ipse sic vult, ideo debet rectum esse quod fit. Calvin, institutio a. 1607, fol. 192 b: Adeo summa est iustitiae regula Dei voluntas, ut quidquid vult eo ipso quod vult iustum habendum sit. Ubi ergo quaeritur, cur ita fecerit Dominus, respondendum est, quia voluit. Quod si ultra pergas rogando, cur voluerit, maius aliquid quaeris et sublimius Dei voluntate, quod inveniri non potest. Compescat igitur se humana temeritas et quod est ne quaerat . . . Neque tamen commentum ingerimus absolutae potentiae: quod sicuti profanum est, ita merito detestabile nobis esse debet. Non fingimus Deum exlegem, qui sibi ipsi lex est . . . Dei voluntas

non modo ab omni vitio pura, sed summa perfectionis regula, etiam legum omnium lex est. Zwingli de providentia Dei, opp. ed. Schuler et Schulthess IV, 101: Sic placuit illi, cui licet quidquid libet, cui nihil libet, quod non sit bonum, sanctum, iustum; p. 104: quae nobis leges sunt, Deo lex non sunt . . . ipse supra legem, nos sub lege. Vgl. auch p. 108: Neque tamen aut ipse iniustus est, aut quod fecit (dass er den Fall bewirkte), illi iniustitia est, nam ipse sub lege non est. — [69]) Zwingli a. a. O. p. 109: Habet paterfamiliae leges quasdam domesticas, quibus liberos a deliciis ac desidia avocet: lecythum mellis qui tetigerit, vapulato! . . . Jam si mater familiae aut adulti liberi mel non tantum attrectaverint, sed etiam insumserint, non continuo vapulant: non enim tenentur lege; sed pueri vapulant, si tetigerint: illis enim data est lex . . . Deo velut patrifamiliae non est posita lex: idcirco nec peccat, dum hoc ipsum agit in homine, quod homini peccatum est, sibi vero non est. Allerdings geht Zwingli, indem er das Letztere direct ausspricht (vgl. vorher p. 108 mit Beziehung auf den Fall: Quum igitur angelum transgressorem facit et hominem, ipse tamen transgressor non constituitur, ut qui contra legem non veniat), weiter, als die späteren reformirten Lehrer; selbst Supralapsarier wie Fr. Gomarus begnügen sich mit der Aussage: Deum peccata permittere non inscium, nec invitum aut negligentem, sed consulto et volentem. Quamvis enim Deus peccata, quae eveniunt, proprie et per se non velit aut velle possit, qua peccata sunt, quia sanctissimus, eadem tamen κατά τι aliquatenus per accidens vult, nimirum permittere, propter aliud qua media sunt et per accidens sapientiae divinae rationem habent boni: vgl. Fr. Gomari opp. Amstelodami 1644, P. III, p. 170. Daher denn auch Calvin selbst in einem Briefe

an Bullinger vom J. 1552 (bei Henry III, 1, 62) sagte: Zwinglii libellus, ut familiariter inter nos loquamur, tam duris paradoxis refertus est, ut longissime ab ea, quam adhibui, moderatione distet. Und Zwingli selbst wollte dergleichen nicht dem christlichen Volke mitgetheilt wissen, cf. dessen Brief an Fridolinus Fonteius vom 25. Jan. 1527, Opp. VIII, 21: Sed heus tu, caste illa ad populum et rarius etiam; ut enim pauci sunt vere pii, sic pauci ad altitudinem huius intelligentiae perveniunt. — [70]) Vgl. oben Anm. 55; Schweizer I, 91. — [71]) Luther de servo arbitrio, Opp. lat. Jen. III, 202b; 205b; 206b: Quaerat quispiam, cur Deus non cesset ab ipso motu omnipotentiae, quo voluntas impiorum movetur? Respondetur, hoc est optare, ut Deus propter impios desinat esse Deus. Von den Sätzen Zwinglis war Luther entfernt, fol. 206a: Non autem quispiam cogitet, Deum cum dicitur indurare, aut malum in nobis operari (indurare enim est malum facere), sic facere, quasi de novo in nobis malum creet . . . Sed ita cogitet, qui utcunque talia volet intelligere, in nobis, id est, per nos Deum operari mala, non culpa Dei, sed vitio nostro . . . Sic Satanae voluntatem malam inveniens, non autem creans, sed deserente Deo et peccante Satana malam factam, arripit operando et movet quorsum vult. — [72]) Calvin, Institutio fol. 192b: Rursum excipiunt: nonne ad eam, quae nunc pro damnationis causa obtenditur, corruptionem Dei ordinatione praedestinati ante fuerant? Quum ergo in sua corruptione pereunt, nihil aliud quam poenas luunt eius calamitatis, in quam ipsius praedestinatione lapsus est Adam ac posteros suos praecipites secum duxit . . . Fateor sane, in hanc, qua nunc lligati sunt, conditionis miseriam Dei voluntate decidisse universos filios Adam, atque id est, quod principio

dicebam, redeundum tandem semper esse ad solum divinae voluntatis arbitrium, cuius causa sit in ipso abscondita. — [73]) Calvin, Institutio fol. 194 a: Cadit igitur homo Dei providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit. Pronuntiaverat paulo ante Dominus, omnia, quae fecerat, esse valde bona. Unde ergo illa homini pravitas, ut a Deo suo deficiat? Ne ex creatione esse putaretur, elogio suo approbaverat Deus quod profectum erat a se ipso. Propria ergo malitia quam acceperat a Domino puram naturam corrupit, sua ruina totam posteritatem in exitium secum attraxit. Diese propinquior damnationis causa sollen wir lieber betrachten als die abscondita und incomprehensibilis in Gottes Prädestination suchen. Eine eigne Aufforderung in Calvins Munde; wenn nur nicht die remotior causa die propinquior umstiesse! — [74]) Beza im Colloquium Mompelgartense p. 907: „Darum hat Eva müssen durch die alte Schlange, den Satan, beredet werden, dass sie sammt ihrem Mann Adam das Gebot Gottes übertreten müssen, welches ihnen Gott gegeben". „Denn weil Gott das Ende geordnet hat, so ist von Nöthen, dass er auch die Ursachen verordnet habe, die zu solchem Ende führen, wir wollten denn sagen, dass alles solches ohngefähr geschehe, oder nach der Manichäer Meinung die Ursachen einem andern Gott zuschreiben, welche solches verursacht haben". S. 908: „Darum ist der Mensch nicht ungefährlich gefallen, da er noch im aufrichtigen Stande war. Ist es denn nicht ohnegefähr geschehen, so ist es gewiss aus Gottes Verordnung geschehen. Denn es hat müssen geschehen, was Gott verordnet hat, dass es geschehen soll". „Damit aber Gott erlangte und kommen möchte, dahin er in Erschaffung des Menschen gesehen, so haben Adam und Eva durch den Teufel müssen betrogen werden, damit

seine Barmherzigkeit im Verzeihen Statt haben könnte". Man vgl. damit den Begriff der Providenz bei Beza in der Schrift de praedestinationis doctrina et vero usu, ex Bezae praelectionibus, p. 2: Providentiam igitur vocamus in Deo vim illam Dei sapientissimam et optimam, qua Deus apud se ab aeterno, quomodo, quando et in quem finem res universas et singulares conditurus et qua ratione conditas gubernaturus esset, constituit: a cuius efficacitate cuncta cum facta tum facienda dependent et sapientissime simul et rectissime ad fines suos, interventu mediarum causarum, directa sunt ab initio mundi et nunc diriguntur, et usque ad mundi totius consummationem dirigentur. In hac autem providentia consideramus πρόθεσιν, πρόγνωσιν et προορισμόν, quae ratione potius quam re differunt. — 75) H. Sturmii de aeterna et immutabili praedestinatione Dei, electione atque reprobatione, diatribe, 1607, p. 110: Si nullo modo velle Deum peccatum dicamus, concludemus, invito Deo aliquid fieri in mundo. Habet enim ipsum malum rationem boni, si decretum Dei et finem decreti spectes. P. 109: Sic qui vult peccatum, auctor peccati dici non potest. — 76) Beza de praedestinatione p. 8. Auf der bezeichneten Tafel schliesst sich an den gleichmässig auf die eligendi et servandi, wie die reprobandi bezüglichen προορισμὸς zunächst an creatio in recto statu, und dieser ordnet sich unter: corruptio spontanea mere voluntaria totius humani generis in Adamo. Dasselbe findet sich im Colloquium Mompelg. und zwar unmittelbar neben den Anm. 74 ausgehobenen Stellen, z. B. 907: „Zu welcher Uebertretung sie weder von Gott noch von der Schlange gezwungen worden, sondern der Schlangen Eingebung haben sie aus freiem Willen gefolget". S. 908: „Denn der Mensch ist nicht gezwungen worden, dass er hätte

sündigen müssen, sondern er hat freiwillig gesündiget, der billiger hätte sollen dem Eingeben der Schlangen sich widersetzen, wie er es denn auch wohl hätte thun können, da die Schlange das Herz Evä wider Gottes Gebot gereizt und bewegt hat". — [77]) H. Sturmii de praedestinatione diatribe p. 103: Non impedit (Deus) malum culpae, cum possit, auxilio subtracto. Ebendas. vorher: Invenit enim Deus in nobis voluntatem malam, non creat, quam movet, quorsum vult. — [78]) Man vgl. die reformirten Bekenntnissschriften, von denen selbst die strengst prädestinatianischen entweder die Frage übergehen oder mit der permissio sich durchhelfen; z. B. Formula Consensus Helvetica 4, bei Niemeyer S. 731: Atque ita quidem Deus gloriam suam illustrare constituit, ut decreverit, primo quidem hominem integrum creare, tum eiusdem lapsum permittere ac demum ex lapsis quorundam misereri, adeoque eosdem eligere, alios vero in corrupta massa relinquere, aeternoque tandem exitio devovere. Die Admonitio Neostad. p. 111 begnügt sich mit der Voraussetzung, primam causam et fontem damnationis esse liberam diabolorum et hominum voluntatem, qua se sponte sua averterunt a Deo, und das Staffortsche Buch bestimmt zwar p. 388 die Providenz Gottes dahin, dass nichts geschehe ohne Gottes Ordination, fügt aber sofort hinzu, dass Gott keineswegs dadurch zu einem Anfänger der Sünden oder Ursacher des Bösen gemacht werde; sagt p. 397: praescientia non infert necessitatem effectorum, praescit enim Deus etiam peccata, und definirt die Prädestination infralapsarisch p. 399 als „Gottes ewigen, gerechten, unwandelbaren Rath und Vorsatz, darinnen und nach welchem er zuvor und ehe der Welt Grund gelegt, bedacht hat, was er mit dem ganzen nach

dem Fall Adams in gleichen Sünden liegenden menschlichen Geschlecht, mit einem Jeden besonders, entweder aus lauterer Gnade und Erbarmung zur Seligkeit durch den Glauben an Christum, oder zur gerechten Verdammniss wegen der Sünden, handeln und gebahren wollte". — [79]) S. D. 705, 6. — [80]) S. D. 705, 5, 8. — [81]) Vgl. Sturmii de aeterna et immutabili praedestinatione Dei diatribe p. 26: Est praedestinatio decretum Dei aeternum et immutabile de singulis hominibus, quo constituit in aliis ad vitam aeternam ex mera gratia in Christo electis, in aliis vero ad mortem aeternam iusto iudicio reprobatis glorificari: quod a solo Dei praedestinantis beneplacito profectum et sine ulla meritorum humanorum conditione factum tantopere firmat numerum praedestinatorum, ut neque minui, neque augeri, neque alterari possit. p. 80: ut quicunque ad mortem reprobati sunt, non propter ullam indignitatem aut infidelitatis aut aliorum peccatorum praevisam, sed duntaxat propter solum beneplacitum Dei iustissimum a vita aeterna reiecti sint. Vgl. die oben Anm. 74 citirte Aeusserung Bezas. — [82]) De praedestinationis doctrina ex Bezae praelectionibus p. 5: Denique quum Paulus aperte non minus ab induratione, quam a misericordia sensim progrediatur ad Dei voluntatem, praedestinatio vero nihil aliud sit quam eius voluntatis ad certum finem sive salutis sive exitii destinatio, negari non potest, praedestinationem et ad ultimum illum duplicem finem et ad utrinque subordinata media pertinere. — [83]) S. D. 715, 54. — [84]) Beza in der zuletzt angef. Schrift p. 4: Ex quibus etiam verbis (Act. 2, 23) apparet, satis firmam non esse eorum sententiam, qui solos electos volunt praedestinatione comprehendi. — [85]) Bei Rehtmeyer, Braunschweigische Kirchenhistorie III, Beilagen S. 239 ff. — [86]) Vgl. Acta

Huberiana publicirt durch die Würtemb. Theologen, Tübingen 1597. — [87]) Rehtmeyer a. a. O. Wer jener Theolog in Torgau gewesen, lässt sich nicht ermitteln; Schütz vita Chytraei III, 375 vermuthet Andreae oder Chytraeus. Hinsichtlich des zu Osterode vorgefallenen Streites giebt daher Chemnitz den Rath p. 241: „Weil ich aber jetzund vernehme, dass solches noch gestritten werde, praedestinationem Dei ad vitam aeternam universaliter de omnibus hominibus intelligendam esse, welches wie es lautet im Grunde nicht recht ist noch bestehen kann: ist mein treuer Rath und unterthäniges Bitten, dass E. F. G. verschaffen wolle, dass solch Disputiren und Streiten eingestellet möchte werden, denn sonsten würde es die Länge von Andern unangefochten nicht bleiben, und würde E. F. G. Kirchen keinen guten Namen machen". Schlägt dann ein Colloquium vor und fügt p. 242 hinzu: „Mittlerweile könnten E. F. G. befehlen, dass auf der Kanzel für den gemeinen Mann beiderseits das universaliter und particulariter in materia praedestinationis so bloss zu führen eingestellt würde, und sonst die Lehre mit bekannten unärgerlichen Worten dem gemeinen Mann zur Besserung erklärt würde, wie in formula consensionis. — [88]) Vgl. Acta Huberiana I, 254: „Bekenntniss Dr. Samuel Hubers von der Gnadenwahl. Ich glaub und bekenne von Grund meines Herzens, Gott hab in seinem Sohne verordnet alle und jede Menschen zum ewigen Leben, Niemand übergangen, sondern alle Menschen erwählet, einen sowohl als den andern. Und da ist nun Gottes Ordnung und Wille, es solle dies also ein Jeder glauben und annehmen und dafür halten: und also seie er dann seiner erwählten Kinder und werde bei ihm haben Alles, was zu der Seligkeit gehöret. Welcher aber dies nicht glauben und

annehmen will, der stösset sich von der Gnad heraus, verliert Christum seinen Erlöser und hiemit alle die Gnad: und ist also kein Erwählter mehr, kein Kind Gottes mehr, sondern ist ein Teufelskind und bleibt ein Teufelskind." Auf diese Weise werde dann erst die electio particularis. — [89]) Ausser den Acta Huberiana, in denen die Würtembergischen Theologen ihren Streit mit Huber berichten, vgl. u. A. die „gründliche Widerlegung derer von Samuel Hubern ausgesprengten Schmehekarten, in welchen er die Wittenbergischen Theologen des Calvinismi im Artikel von der ewigen Prädestination und Erwählung Gottes zur Seligkeit beschuldigt. Durch die theol. Facultät zu Wittenberg, mit Zuziehung des Herrn Dr. Pol. Lyseri," Wittenberg 1596. Ferner „Bekenntniss von der ewigen Gnadenwahl und Verordnung Gottes zur Seligkeit, durch die theologische Facultät zu Wittenberg", 1597. — [90]) Responsum Sam. Huberi ad censuram theologorum Tubingensium, Acta Huberiana II, 64: Et in consensu Rostoch. fol. 62 habetur, Deum per Christum et in Christo elegisse et praedestinasse omnes homines (nemine eorum ullo antegresso consilio excluso), ut vitam atque salutem per media a Deo ordinata, quibus offertur Christus fide apprehendendus, habere possint. P. 68: Dominus Brentius inquit, omnes vocatos esse electos; nisi enim electi fuissent, vocari non potuisse. Idem dicit, electorum esse aliquos, qui electione non fruantur. Idem creationem et electionem sic coniungit, ut expresse dicat, ad salutem omnes homines creatos et electos esse. Besonders berief sich Huber auf die Tübinger Matth. Vogel und Steph. Gerlach, von denen z. B. der Letztere gesagt (im Commentar zum Epheserbrief): redemptionem, vo-

cationem ipsumque evangelium nullam habere universalitatem, nisi universalis sit electio; neminem etiam propter incredulitatem condemnari posse, nisi in Christo electus fuerit ad vitam; apostolos nusquam de particulari electione concionatos fuisse, imo ipsis praedicandum fuisse, quod omnes homines Deus elegerit ad vitam. — [91]) Wie die zuerst von Huber angeführte Stelle gemeint ist, zeigt der schlüssliche Finalsatz; in Bezug auf Brenz konnten die Würtemb. Theologen (Acta Huber. II, 69) auf dessen Lehre von der particularis electio in seinem Commentar zum Römerbriefe verweisen. Hinsichtlich Gerlachs bemerken sie zu dem Ausdruck nisi universalis sit electio: hoc est, nisi universalis sit voluntas, consilium, propositum et beneplacitum Dei omnes homines per fidem in Christum salvandi, sicut autor diserte se explicuit. Cf. p. 70: Universalitatem istam interpretatus est Dr. Gerlachius per universales promissiones etc. Vgl. auch Acta Huberiana I, 14: „Ihm ist aber angezeigt worden, dass es ein Anderes, wann man redet von dem allgemeinen Willen, consilio und Rathschlag Gottes, wie dem menschlichen Geschlecht, so in Adam gefallen, wieder aufzuhelfen: in welchem gnädigen Rathschlag Gottes alle Menschen zusammengefasst und nicht einer ausgeschlossen oder übergangen worden..., welcher allgemeine Wille Gottes auch etwa ein allgemeine electio oder Verordnung zur Seligkeit sei genennet worden. Ein Anderes aber seie, wenn man von der electione speciali, d. i. von der Gnadenwahl der Kinder Gottes rede, da das Wort „Wahl oder Erwählung" in engem Verstand gebraucht würdt; denn die erstrecke sich allein auf diejenigen, so vermittelst des angehörten Wortes und gebrauchter Sacramente gläubig werden und im Glauben beharren." — [92]) Censura theologorum

Tubing. de doctrina Huberi, in den Acta II, 36 ff. Jam ad Concordiae librum accedimus, qui praeter universalem Dei voluntatem, misericordiam et beneplacitum salvandi omnes homines per Christum fide apprehendendum hanc specialem electionem tam prolixe et tam ex professo tractat, ut neminem sanum hominem reperiri posse existimemus, qui id negare vel possit vel ausit. — [92b]) Vgl. den Anhang zu diesem Artikel. — [93]) S. D. 708, 23. Der gesammte Abschnitt, in welchem diese Worte sich finden 707, 13—717, 65 datirt in dieser Form von der Schwäbisch-Sächsischen C. F. Heppe der Text der Berg. C. F. S. 193. — [94]) De libero arbitrio S. D. 603, 60. — [95]) Luthardt, die Lehre vom freien Willen S. 277. — [96]) S. D. 707, 14 ff. Man beachte insbesondere auch die Einordnung des 15—22 Folgenden unter den Vordersatz: „Dass Gott in seinem Vorsatz und Rath verordnet habe." — [97]) S. D. 709, 25. — [98]) S. D. 705, 5. — [99]) S. D. 709, 25 ff. — [100]) S. D. 711, 32; 720, 75; 714, 45—47. — [101]) S. D. 713, 43. — [102]) S. D. 714, 45 ff. — [103]) Man wird dies um so weniger bestreiten, als wir uns hierin auch auf Schneckenburgers tief eindringende Untersuchung berufen können, vgl. dessen vergleichende Darstellung II, 151 ff. — [104]) S. D. 705, 5. — [105]) S. D. 710, 30. — [106]) S. D. 711, 32. — [107]) S. D. 706, 10, 11; vgl. 707, 12. — [108]) S. D. 719, 73. — [109]) S. D. 720, 74, 75. — [110]) S. D. 709, 25. — [111]) Vgl. z. B. v. Hofmann, Schriftbeweis I, 257. — [112]) So z. B. in der Predigt von Chemnitz über das Evang. am 20. Sonntage p. tr., Postilla II, 549, desgleichen in dem betreffenden Abschnitte des Enchiridion. Beständiger und gründlicher Bericht über das Staffortsche Buch, von den Würtembergischen Theologen S. 740,

wo, allerdings einer fälschlich angenommenen Duplicität von „Gnadenwahlen" gegenüber (einer von Ewigkeit her, und einer in der Zeit geschehenden), doch schlechthin gesagt wird: „Eigentlich davon zu reden aber, so ist nur Eine Gnadenwahl oder Verordnung zur Seligkeit, welche zwar von Ewigkeit geschehen, in der Zeit aber geoffenbaret und vollzogen wird". So denn auch bei Gelegenheit des Huberschen Streites; vgl. Acta Huberiana I, 266 (Sendschreiben der Würtemb. Theologen an Huber vom 29. Mai 1594): „Wollet demnach zuvörderst wohl bedenken, dass wir Christen, sonderlich die theologi auf die heilig göttlich Schrift, mit und aus derselben zu reden und zu lehren, verbunden sind. Nun werdet ihr nicht zeigen können, dass dieselbige irgend an einem Ort eine solche generalem electionem lehre, wie ihr davon zu reden und zu schreiben pfleget, sondern die h. Schrift redet lauter von einer solchen Election, die proprie allein die auserwählten Kinder Gottes angehet, die Gott ewig selig machen wird, wie solches die nächstfolgenden klaren Sprüche bezeugen. Röm. 8 (29, 30) schreibt Paulus . . . In welchem hellen Spruch der Apostel lehret, dass die Auserwählten allein unter dem Haufen derer, die berufen sind, zu suchen, und zeigt an, dass die Verordneten oder Erwählten auch gerecht und herrlich, das ist, ewig selig gemacht werden. Darum so statuirt Paulus allhie nicht eine allgemeine electionem des ganzen menschlichen Geschlechts, sondern specialem, die allein die Kinder Gottes und Erben der ewigen Seligkeit begreift". Folgen hiernach die Stellen Matth. 20, 16; 24, 22, 31; Joh. 13, 18. „In welchen Sprüchen allen die electio specialis salvandorum klar und vest gegründet ist". Von dieser Einheit des Begriffes der electio abzugehen und etwa die Möglichkeit zu setzen,

dass ein electus nicht selig werde, verhinderte, wie aus dem weiter Folgenden sich ergiebt, der Gedanke, „es müsste dann Gott mit seiner Election einen groben Missgriff gethan und damit weit gefehlt haben'', wie man sieht, ein vorschnelles Einmengen des theologischen Urtheils in die zunächst aus der Schrift zu constatirenden Sache. Bekenntniss von der ewigen Gnadenwahl (gegen Huber) gestellet durch die theologische Facultät zu Wittenberg, 1597, S. 107 ff. Erwählt sein von der Welt, sagt man hier, und darnach bestimmt sich der allenthalben gleiche Begriff, „heisst durch Gottes gnadenreiche Wahl von dem verdammten Haufen der Unglaubigen ausgesondert sein". — [113]) Z. B. Nic. Hemming, der freilich, wie wir schon oben sahen, die der C. F. nicht entsprechende Lehre von der permissio und praevisio fidei von Melanchthonischen Principien aus entwickelt und in seinem tractatus de gratia universali p. 26 geradezu sagt: Quemadmodum ergo non, quod filii Dei fuerimus, credimus, sed quia credimus, filii Dei noscimur: si filii Dei per fidem in Christum, igitur et electi in Christo; itaque neque quia praesciti sumus et electi, credimus, sed quia credimus, praesciti et electi ad vitam censemur. Ihm gilt nun als electus p. 26, quisquis sincere evangelio obtemperat, hoc est, qui credit in Christum et ex fide, quantum potest fieri in hac carnis infirmitate, bene operatur et in fide et obedientia perseverat usque ad finem. Nam si defecerit rursus a fide, desinit esse electus et reprobus efficitur, donec redeat ad poenitentiam. Damit scheint allerdings nichts Anderes gesagt zu sein, als was man sonst von den finaliter credentes zu sagen pflegte. Indessen lässt doch Hemming gleich darauf die electio durch die wirklich vorhandene iustificatio bedingt sein: sicut justus, ita vere

electus est. Eadem est enim causa electionis et iustificationis . . . Elegit nos in Christo, Eph. 1, id est, elegit credentes in Christum. Doch findet sich Aehnliches auch bei stricten Lutheranern, vgl. Urbanus Regius in seiner zuerst 1535 erschienenen, dann als Lehrnorm für Braunschweig-Lüneburg auf Befehl des Herzogs Wilhelm d. J. 1575 publicirten Schrift: „Wie man fürsichtiglich und ohn ergerniss reden soll von den fürnemsten Artickeln Christlicher Lehre“, s. Heppe, die Entstehung und Fortbildung des Lutherthums und die kirchlichen Bekenntnissschriften desselben von 1548—1576, Cassel 1863, S. 153: „Wir sollen den tiefen Abgrund göttlicher Vorsehung nicht mit menschlichem Fürwitz handeln, sondern thun, was uns Gott heisst und befiehlt, nämlich dem Evangelio glauben. Wer ihm glaubt, der ist der Erwählten einer (Rom. 8, Joh. 8); wer ihm noch nicht glaubt, der ist entweder nicht aus der Zahl der Auserwählten oder aber es ist die Stunde seines Berufes noch nicht gekommen“. Auch in der Apologie der C. F. I, fol. 210a; und in der Würtemb. Widerlegung des Staffortschen Buches p. 775, Stellen, auf die wir später zurückkommen werden. — [114]) S. D. 706, 9—11. — [115]) S. D. 709, 26; 711, 33; 719, 70. — [116]) S. D. 715, 52. — [117]) S. D. 715, 54 ff. — [118]) S. D. 708, 23. Gegen Thomasius, das Bekenntniss der evang.-luth. Kirche S. 219. — [119]) S. D. 706, 9; 715, 54—59. — [120]) So z. B. Sturm de praedestinatione Dei p. 26, vgl. oben Anm. 81. — [121]) Ich führe beispielsweise an Joh. Piscators disputatio de praedestinatione, worin insbesondere die drei Fragen abgehandelt werden, an Deus velit singulos homines salvos fieri, an Christus pro singulis hominibus mortuus sit, an electio pendeat a fide. Die beiden erste-

ren Fragen sind einander correlat und werden deshalb miteinander beantwortet p. 22: Quoscunque Deus vult salvos fieri, pro iis Christus mortuus est. Non autem pro singulis mortuus est Christus, sed tantum pro aliquibus. Non igitur singulos salvos fieri vult Deus, sed tantum aliquos. Et vicissim pro quibuscunque Christus mortuus est, eos Deus vult salvos fieri. Atqui non singulos, sed tantum aliquos salvos fieri Deus vult. Non igitur pro singulis, sed tantum pro aliquibus mortuus est Christus. Und wie dies zusammenhängt, hat Piscator ebenfalls daselbst sehr bündig zusammengefasst p. 23: Quoscunque Deus vult salvos fieri, eos proposuit sibi salvos facere, seu praecognovit eos, ut conformes fiant imagini filii sui, sive quos adoptaret in filios, et condidit eos ad decus, seu praeparavit eos ad gloriam: et elegit eos in Christo et donavit eos Christo redimendos et vicissim Christum ipsis donavit redemptorem proque ipsis in mortem dedit: et suo tempore eos vocat, idque efficaciter, efficiendo scil. in iis fidem iustificantem, eosdemque iustificat, h. e. peccata iis remittit, et tandem eos glorificat. Non autem singulos homines, sed tantum aliquos sibi proposuit salvos facere: Rom. 8, 28. Nec singulos, sed tantum aliquos praecognovit: Rom. 8, 29; 11, 2. Nec singulos, sed tantum aliquos praedestinavit, ut conformes fiant imagini filii sui: Rom. 8, 29. Nec singulos, sed tantum aliquos praedestinavit, quos adoptaret in filios: Eph. 1, 5. Nec singulos, sed tantum aliquos condidit ad decus: Rom. 9, 21. Nec singulos, sed tantum aliquos praeparavit ad gloriam: Rom. 9, 22, 23. Nec singulos, sed tantum aliquos elegit in Christo: Eph. 1, 4; Matth. 22, 14; Joh. 13, 18. Nec singulos sed tantum aliquos donavit Christo redimendos: Joh. 17, 9. Nec Christum singulis, sed tantum aliquibus

donavit redemptorem proque ipsis in mortem dedit: Rom. 8, 32; Joh. 3, 16. Nec singulos, sed tantum aliquos vocat: Act. 14, 16; Ps. 147, 19, 20. Nec singulos, sed tantum aliquos vocat efficaciter: Matth. 13, 11; Joh. 6, 36, 37; 10, 26; Rom. 8, 30. Nec omnes, sed tantum aliquos iustificat, seu peccata iis remittit: Rom. 8, 30; Act. 10, 43; 13, 38, 39. Nec denique omnes, sed tantum aliquos glorificat: Rom. 8, 30; Hebr. 2, 10. Da stimmt denn, wie man sieht, der schlüssliche Effect und die ganze Reihe der Zwischenglieder aufs Trefflichste mit dem anfänglichen Heilswillen, und dieser wiederum mit jenen zusammen. — [122]) S. D. 717, 63, 64; 715, 53. — [123]) S. D. 715, 52; 707, 13 al. — [124]) S. D. 707, 14 ff., 718, 67 ff. — [125]) S. D. 711, 35. Vgl. den „beständigen und gründlichen Bericht" über das Staffortsche Buch p. 756. — [126]) S. D. 711, 35, 36. — [127]) Ausser der oben Anm. 121 angef. Stelle aus Piscators Schrift über die Prädestination vgl. Beza im Colloquium Mompelgart. p. 903: „Ehe wir zur Sache kommen, darüber der Streit ist, müssen wir zuvor etliche (principia) gewisse und ungezweifelte Artikel setzen. Erstlich ist gewiss und kein Zweifel, nachdem ihm Gott fürgenommen hat, die Welt, sonderlich aber den Menschen zu erschaffen, dass er als der allerweiseste Baumeister, dess Weisheit unendlich ist, auch bei ihm beschlossen habe, wozu und zu was Ende er sie erschaffen wolle. . . . Obwohl aber die Wege des Herrn unerforschlich seien, jedoch können wir aus dem, was geschehen ist, schliessen, warum und zu was Ende der Mensch erschaffen seie. Denn der unwandelbare Vorsatz Gottes ist gewesen, welcher über alle andere Ursachen vorhergegangen, dass Gott bei sich selbst von Ewigkeit beschlossen, dass er alle Menschen zu

seiner göttlichen Ehr erschaffen wolle. Die Ehre Gottes aber würde weder erkennet noch gepreiset, es sei denn, dass seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit erkläret werde. Darum hat Gott in seinem ewigen und unwandelbaren Rathe beschlossen, dass er etliche gewisse Menschen aus lauter Gnade zum ewigen Leben, etliche aber nach seinem gerechten Gericht zur ewigen Verdammniss verordnen wolle, dass er an denen, die selig werden, seine Barmherzigkeit, an denen aber, so verdammt werden, seine Gerechtigkeit erklärete. Weil dann Gott in der Erschaffung der Menschen dahin gesehen und solches vorgehabt, ist von Nöthen gewesen, dass er auch nach Mittel und Weg gedenke, wie er zu solchem Ende komme und seinen Vorsatz ins Werk richte, damit seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit geoffenbaret würde. Denn weil vor der Barmherzigkeit Elend und Trübsal vorhergehet und Barmherzigkeit nicht Statt haben kann, da nicht Elend und Betrübniss ist, darum hat der Mensch also erschaffen werden müssen, damit Barmherzigkeit bei ihm Statt haben und ihm widerfahren könnte, welche ohne vorhergehend Elend nicht geschehen können. Also auch, soll Gerechtigkeit geübt werden, so muss Schuld oder Sünde vorhergehen. Denn wo keine Schuld oder Sünde ist, da kann auch Gerechtigkeit nicht Statt haben. Darum hat auch der Mensch also erschaffen werden müssen, dass er seine Natur behalte und geschickt oder bereit wäre, dass Gott seine Gerechtigkeit in ihm erklären und offenbaren könnte. Seine Gerechtigkeit aber hätte er am Menschen nicht erzeigen können, wenn er ihn nicht zur Verdammniss verordnet hätte". — [128]) S. D. 716, 57—717, 63. — [129]) Z. B. S. D. 717, 60. Vgl. die Aeusserungen der Lutheraner

oben Anm. 6. — [130]) S. D. 717, 60. — [131]) S. D. 722, 84; 723, 86. — [132]) S. D. 717, 65. — [133]) S. D. 707, 13. — [134]) Conf. Helvetica II, 10 (bei Niemeyer p. 481): Non sine medio . . . sed in Christo et propter Christum nos elegit Deus. Conf. Belgica art. XVI (ib. p. 370): quos in aeterno et immutabili consilio suo pro mera et gratuita sua bonitate per Jesum Christum Dominum nostrum elegit . . . aeternum atque immutabile propositum suum, quod in Christo Jesu fundatum est, antequam mundus fundatus fuit. Conf. Gallicana art. XII (p. 332): in Christo Jesu elegit . . . ex immutabili illo consilio, quod ante saeculorum creationem in Jesu Christo determinavit. Conf. Scoticana I, 8 (p. 343): Idem aeternus Deus et pater, qui ex mera gratia elegit nos in Jesu Christo filio suo ante iacta mundi fundamenta. Canones Dordrac. I, 7 (p. 694): Certam quorundam hominum multitudinem . . . ad salutem elegit in Christo. Formula Consensus Helv. IV (p. 731): Deus ante iacta mundi fundamenta in Christo Jesu, Domino nostro, fecit πρόθεσιν αἰώνιον, propositum saeculorum. Vgl. Doctrina Buceri de praedestinatione p. 4. Calvin, instit. III, 24, 5: Si paternam Dei clementiam propitiumque animum quaerimus, ad Christum convertendi sunt oculi, in quo solo patris anima acquiescit. . . . Proinde quos Deus filios sibi assumpsit, dicitur elegisse in Christo . . . Quodsi in eo sumus electi, non in nobis ipsis reperiemus electionis nostrae certitudinem, ac ne in Deo quidem patre, si nudum illum absque filio imaginamur. Christus ergo speculum est, in quo electionem nostram contemplari convenit et sine fraude licet. — [135]) Colloquium Mompelgart. p. 873: „Artikel der Würtembergischen Theologen, von der ewigen Wahl der Kinder Gottes zum ewigen Leben.

Von nächstfolgenden Artikeln ist kein Streit. 1) Dass Gott von Ewigkeit nicht allein den Fall unsrer ersten Aeltern, sondern auch aller Menschen gesehen habe. 2) Dass er die, so selig werden sollen, nicht allein gesehen, sondern sie auch von Ewigkeit erwählet und zum ewigen Leben verordnet habe. 3) Dass diese Wahl in Christo geschehen sei, ehe der Welt Grund gelegt ward, das ist, dass sie durch Christum selig werden. 4) Dass derer, so da selig werden sollen, bei Gott eine gewisse Zahl sei". Vgl. die einstimmende Antwort Bezas p. 880. Colloquium Lipsiense, bei Niemeyer p. 664 (Kurbrandenburg. und Hessische Theologen): „Dass Gott von Ewigkeit her in Christo aus dem verderbten menschlichen Geschlecht nicht alle, sondern etliche Menschen, deren Zahl und Namen ihm allein bekannt sein, erwählet habe" etc. P. p. 666 (Kursächsische Theologen): „Dass Gott von Ewigkeit her und ehe der Welt Grund geleget worden, in Christo nicht alle, sondern etliche Menschen zur ewigen Seligkeit erwählet habe". — 136) S. D. 718, 66. — 137) So z. B. in dem Staffortschen Buche p. 399, vgl. oben Anm. 78, wo erst bei der zweiten Hälfte dessen, was Gott nach seinem ewigen, gerechten, unwandelbaren Rath und Vorsatz über das ganze in gleichen Sünden liegende Menschengeschlecht und über jeden besonders bedacht, nämlich bei dem Gnadenrathschluss, Christi Erwähnung geschieht als des Mittels, wodurch sich der göttliche Wille vollzieht. In folgerichtiger Weise legt sich das Ganze der Lehre bei Sturm auseinander, de praedestinatione Dei p. 41: Sunt autem praedestinationis species duae, electio et reprobatio. P. 42: Prima species est electio, qua ad vitam aeternam gratis praedestinati sunt, quotquot salvantur. P. 44: Est autem electionis causa efficiens im-

pulsiva, verissima, una et absoluta haec: solum divinae voluntatis propositum gratuitum. P. 55: Etsi autem electio facta sit ex solo proposito divinae voluntatis, tamen sine mediis facta non est. Causarum vero mediarum, per quas Deus hoc propositum suum gratuitum in electis servandis ad gloriam misericordiae suae exsequitur, aliae in ipso Deo, aliae vero in electis inhaerent. P. 58: Est autem vel praecipuum medium a Deo ad exsecutionem huius gratuiti decreti subordinatum Jesus Christus mediator, sine quo tanta unio inter Deum eligentem atque populum electum coire non potuit. Itaque quotquot ad vitam aeternam electi sunt, in Christo Jesu electi sunt. Beza de praedestinationis doctrina p. 6: Duos igitur fines inter se quidem oppositos, sed in ultimo illo fine (gloria Dei) concurrentes statuimus ex Dei verbo, electionem videlicet et reprobationem, in aeterno ipso Dei proposito consideratas: quarum priorem, nempe electionem recte definierimus esse aeternum Dei decretum ex mere gratuito ipsius amore profectum de certis quos ipsi libuit hominibus eligendis, in quorum aeterna salute summam suam bonitatem ac misericordiam declararet: reprobationem vero itidem, non quatenus illam exsequitur, sed quatenus illam ab aeterno decrevit, aeternum Dei decretum de reliquis hominibus, in quorum iustissima simul et severissima condemnatione summum illud suum adversus omne peccatum odium summa cum sua laude declararet. Exposito summo Dei proposito et eiusdem finibus, superest, ut causas explicemus, quarum interventu Deus suum illud propositum et in gratuito eligendis ac servandis et in iuste reprobandis ac damnandis ad nominis sui gloriam exsequitur. P. 7: Peculiares autem eligendis ac proinde servandis adultis, quod ad Deum ipsum attinet, vo-

catio efficax per verbum, in ipsis autem eligendis adultis per Dei gratiam fides et eius effecta, unde tandem glorificatio consequitur: quorum omnium fons est Jesus Christus mediator ex gratuita Dei misericordia. Daher nun auch der nur aus dieser Doctrin verständliche Ausdruck: Deum Christo salvandos dare, ib. p. 12, vgl. Canones Dordrac. I, 7, bei Niemeyer p. 694. Hiernach bemisst sich die Aussage in der Formula Consensus Helvetica V, bei Niemeyer p. 731: In gratioso autem illo electionis divinae decreto ipse quoque Christus includitur, non ut causa meritoria, vel fundamentum ipsam electionem praecedens, sed ut ipse quoque ἐκλεκτός, electus, ante iacta mundi fundamenta praecognitus adeoque primarium eius exsequendae electus mediator et primogenitus frater noster, cuius pretioso merito ad conferendam nobis, salva iustitia sua, salutem uti voluit. Scriptura enim sacra non tantum testatur electionem factam esse secundum merum beneplacitum consilii et voluntatis divinae; sed etiam destinationem et dationem Christi, mediatoris nostri, ab enixo Dei patris erga mundum electorum amore arcessit. Ebenso Heidegger, Corp. theol. christ. I, 159: Christum, qua mediatorem et salvatorem nostrum ratione meriti et redemptionis suae, aeternae electionis non exsequendae duntaxat sed etiam decernendae causam meritoriam vel fundamentum dici posse Remonstrantibus et Augustanis quibusdam theologis concedere non licet . . . Nec electio nostri extra Deum causam meritoriam omnino ullam habet . . . Quod ibidem (Eph. 1, 4) ἐν αὐτῷ, in Christo, electi dicimur, neutiquam eum sensum habet, quod Christus mediator electionis causa sit. Vgl. überhaupt Schneckenburger II, 162 ff. und Schweizer, die Glaubenslehre der evang.-reform.

Kirche II, 252. — [138]) Staffortsches Buch p. 404: „Weil nun dem bösen Feinde nicht unwissend, wie schwer dieser Artikel der Vernunft eingehet, also unterlässet er auch nicht, allerlei unzeitige Spaltung und Irrung in diesem hohen (gleichwohl durch die Gnade Gottes ganz tröstlichen) Artikel zu erwecken, wie er denn sonderlich . . . diese Frage zu erwähnen pflegt: als, weil nun Gott das ganze menschliche Geschlecht in gleichen Sünden nach dem Fall Adä anschauet, was dann die Ursach sei, dass Gott nur Etliche erwählet, Etliche nicht erwählet, Etlicher sich erbarmet, Etlicher sich nicht erbarmet: auf solche Frage sollten diejenigen, so solche durch Eingebung ihres Lehrmeisters des Teufels auf die Bahn bringen, eingedenk sein des Spruchs Pauli 1 Cor. 2, 16: wer hat des Herrn Sinn erkannt.“ — [139]) Vgl. Schneckenburger I, 260, 261. — [140]) Staffortsches Buch p. 429: „Dieweil aber nicht genug, dass wir wissen, dass solch eine Gnadenwahl Gottes ist, was derselben Ursach sei, und dass dieselbige Gott nimmermehr fehlen oder gehindert werden möge, sondern auch Anleitung bekommen, wie wir dieselbige in uns zu erforschen haben, zu solchem nun ist es ganz unnöthig, dass man in den geheimen Rath Gottes steige und den verborgenen Willen Gottes zu erforschen begehre. Denn solche vorwitzige Erforscher der Majestäten, die von oben anheben, den Abgrund göttlicher Versehung zu erforschen, stürzen sich selbst, dass sie entweder verzagen, oder sich in die freie Schanz schlagen, sagt Lutherus: Derwegen wir auf die Kennzeichen, die gewisse und eigentliche Früchte der ewigen Gnadenwahl und der Auserwählten eigene Gaben sind, vornehmlich zu sehen, als erstlich der kräftige Beruf, u. s. f. Beza im Colloquium Mompelgart. p. 923: „Möcht aber Jemand

sagen, woher kann ich wissen, dass ich auch in der Zahl der Auserwählten zum ewigen Leben begriffen seie, die Gott in seine Herrlichkeit einsetzen wird? Darauf antworte ich also: Wann du wissen willst, du seiest wer du wollest, ob du auch zum ewigen Leben erwählet seiest, und also deiner ewigen Wahl zum ewigen Leben wider alle Anläufe des Satans vergewissert werden, und das nicht aus zweifelhaftigen und von dem menschlichen Verstand geschöpften Muthmassungen, ja mit solchen gewissen und bewährten Beweisungen, als wenn du in Himmel hinaufgestiegen und aus dem Munde Gottes, was er in seinem ewigen Rathe beschlossen, selbst gehöret hättest, so hüte dich und sehe dich für mit allem Fleiss, damit du nicht am höchsten Grad anfangest, sonst wird dir widerfahren, dass du dies unendliche Licht nicht wirst leiden können. Darum so fahe es unten an und such deine Wahl zum ewigen Leben im Worte Gottes, welches dich zum Herren Christo beruft (wie sich sogleich ergiebt, in anderem Sinne als dem lutherischen). Und wenn du also die Stimme Gottes gehört hast in deinen Ohren und Herzen klingen, die dich zu Christo dem einigen Mittler zwischen Gott und den Menschen beruft, so betrachte nach und nach und erforsche mit Fleiss, ob du in Christo durch den Glauben seiest gerechtfertiget und geheiliget. Denn bei diesen zweien Dingen kann man den Glauben erkennen, der solcher beider Werk Ursach ist, die auch aus demselben fliessen". — [141]) S. D. 706, 9. — [142]) S. D. 707, 13. — [143]) Hieraus versteht man, dass Chemnitz in der Predigt von der Versehung über das Evang. am 20. p. tr., Postilla II, 550, geradezu dies dem heimlichen göttlichen Rathe mit einordnet, was doch das Wesen des offenbaren ausmacht: „Gott habe, ehe der

Welt Grund gelegt war, in seinem heimlichen göttlichen Rathe bedacht, berathen und beschlossen, wie dem menschlichen Geschlechte aus seinem Verderben zur Seligkeit wiederum möchte geholfen werden, nämlich dass zum Ersten sein einiger Sohn menschliche Natur an sich nehme", u. s. f. Daher Chemnitz in dem hierher gehörigen Abschnitte seines Enchiridion das Verhältniss zwischen dem geheimen und dem offenbaren Willen auch so stellt, dass er den Rath Gottes zunächst als den geheimen fasst und nun erst unterscheidet, was Gott uns hievon in seinem Worte offenbart und was er von demselbigen Geheimniss verschwiegen und verborgen. — [144]) S. D. 707, 13, 14. — [145]) Chemnitz in der Predigt am 20. p. tr., Postilla II, 551 (Nach Erwähnung der sämmtlichen Stücke der Heilsordnung): „Das ist der einfältige Verstand und Meinung, was zur Versehung Gottes gehört, was dieselbige begreife und worin sie stehe, dass wir diese Stücke alle zusammenfassen, wenn wir von der Versehung oder Wahl Gottes reden oder gedenken, wie Paulus durch das ganze erste Kapitel zun Ephesern also diese Lehre stückweis handelt und erkläret". Bekenntniss der Stadt Braunschweig von 1570, bei Heppe, Entstehung und Fortbildung des Lutherthums S. 131: „Es lehret aber die Schrift, dass es mit der Vorsehung Gottes nicht die Gestalt und Meinung habe, als wenn ein Küchenmeister beschleusst, er wolle etliche Repphühner, so er sitzen hat, würgen, etliche frei fliegen lassen, wie Gerson dieses Gleichniss braucht, sondern Praedestinatio begreift in sich totum decretum redemptionis, vocationis, iustificationis, gubernationis et glorificationis". — [146]) Z. B. Joh. Gerhard, Loci IV, 147: Quia ergo ea, quae in tempore Deus agit, sunt manifestatio eorum, quae in

tempore agere decrevit, inde colligimus, quomodo in tempore Deus homines iustificat et salvat, eodem modo factum esse aeternum de ipsorum salute decretum, quod dicitur electio. Ac vicissim propter quas causas in tempore excluduntur homines a coelestis regni possessione, propter easdem causas eos excludendos esse ab aeterno a Deo factum esse decretum, quod dicitur reprobatio.... Summatim, decretum et exsecutio decreti exactissime sibi respondent. — [147]) Beza, Colloquium Mompelgart. p. 911: „Es ist aber mit allem Fleiss zu verhüten (wir steigen gleich vom Untersten über sich, oder vom Obersten unter sich, als nämlich von Gottes Vorsatz zum Heil, oder viel mehr vom Heil der Menschen zu Gottes Vorsatz, also auch von Gottes Vorsatz zur Verdammniss etlicher Menschen, oder von solcher Verdammniss zu Gottes Vorsatz), dass wir die nähern Ursachen des Gerichtes Gottes, so zwischen Gottes Vorsatz und der Menschen Heil oder Verdammniss kommen, nicht übergehen oder ausschliessen." Vgl. p. 914 ff. — [148]) Des Herrn Ernst Friedrich, Markgrafen zu Baden Ablehnung der durch die Würtemb. Theologen gestellten Relation, Neustadt a. d. H. 1601, S. 115 ff. — [149]) Wie dies schon Luther in consequenter Durchführung des prädestinatianischen Princips gethan, vgl. Bd. I, S. 185, Anm. 23. Sturm, de praedestinatione Dei p. 80: Efficiens impulsiva reprobationis causa et absoluta et sola et tota haec: aeternum, liberrimum et iustissimum propositum divinae voluntatis, quo sicut Deus quosdam in Christo misericorditer elegit, sic eodem reliquos iuste reprobavit: ut quicunque ad mortem aeternam reprobati sunt, non propter ullam indignitatem aut infidelitatis aut aliorum peccatorum praevisam, sed duntaxat propter solum beneplacitum Dei iustissimum a vita

aeterna reiecti sint: secus quam Pelagiani et Semipelagiani sentiunt. — [150]) Vgl. Anm. 148. — [151]) S. D. 707, 15. — [152]) S. D. 709, 28; 723, 86; 720, 76, 77. — [153]) Beza in Colloquium Mompelg. p. 909: Christus „hat solchen Tod um der Auserwählten willen auf sich genommen, mit welchem Tode der Sohn Gottes die Schuld der Auserwählten hat bezahlen wollen.“ Vgl. oben die Aeusserungen von Joh. Piscator Anm. 121. — [154]) Colloquium Mompelg. p. 936 (Andreä): „Dass wir nun diesen Willen Gottes aus seinem Worte eigentlich, gewisslich und unfehlbar erkundigen, so frag ich allein Ein Ding, und bitte, dass du mir rund und deutlich darauf antworten wollest, nämlich: ob Gott der Herr jemals diejenigen geliebt habe, die jetzunder in dem höllischen Feuer ewiglich verdammt sind, oder noch verdammt werden? (Beza) Nein, er hat sie niemals geliebet.“ — [155]) Colloquium Mompelg. p. 936 (Andreä): „Und damit wir uns recht eigentlich und wohl verstehen, so frage ich dich nochmals, was in dem Spruche Christi (Joh. 3, 16) das Wort Welt heisse und was dadurch verstanden werde? (Beza) Die Auserwählten“. — [156]) Joh. Piscator de praedestinatione p. 38: Vocabulum omnes (*πάντας*) non significat ibi idem, quod singulos, sed significat omnis generis, i. e. cuiusvis status atque conditionis homines: puta tam illustres ac potentes in mundo, quam obscuros et plebeios. — [157]) Joh. Piscator a. a. O. p. 39: Verba Petri integra sunt haec: patiens est Deus erga nos (nota bene: erga nos, nempe credentes) nolens ullos perire — nempe ullos ex nobis, qui credimus. Sed quid hoc ad eos, qui non credunt? — [158]) Vgl. S. D. 709, 28. — [159]) S. D. 708, 23. — [160]) S. D. 709, 28. — [161]) Beza, Colloquium Mompelgart. p. 884: „So wäre es nicht allein

ungereimt, sondern auch nicht christlich zu gedenken und dafür zu halten, dass Gott wollte, dass alle Menschen selig würden, und könnte nicht verschaffen, was er will, dass es geschehe, und also das Werk Gottes und seines Rathes auf der Menschen Willen gesetzt sein und bestehen sollten". — [162]) Gegen die in der vor. Anmerkung angeführte Aeusserung Bezas antwortet Andreä ebendas.: „Gott hat nicht (absoluta voluntate) also bloss und schlechts hin gewollt, dass alle Menschen selig werden, denn sonst auf diese Weise alle Menschen selig worden wären. Denn wer wollt des Herrn Willen einen Widerstand thun? Sondern er hat seinen Willen eingezogen und auf Christum gestellt, und will nicht, dass ausserhalb Christo ein Mensch selig werde, welchen er allen Menschen durch die Predigt des Evangelii und den Gebrauch der Sacramenten anbeut. Wer sich nun der Lehre des Evangelii widersetzt, der wird verloren und ist die Schuld nicht des Willen Gottes, sondern sein gottlos Wesen wider den Willen Gottes". — [163]) S. D. 712, 40. — [164]) Vgl. Theol. der C. F. I, 128 ff., 190 ff. Hierzu Harnack, Luthers Theologie I, 154, 201 ff. — [165]) Z. B. Heerbrand, Compendium Theologiae, Tübing. 1583, fol. 586 (Antwort auf die Frage: estne repetendus vel reiterandus baptismus?): Signum itaque repeti non debet, etiamsi quis vel tempore, quo baptizatus est, non credidisset, vel postea manifesta abnegatione aut sceleribus a Christo deficiat, sed acta poenitentia se ad Christum convertat et fidem recordatione pristini baptismi accepti (ubi Deus foedere inito ipsum in gratiam esse acceptum propter Christum, hoc signo testatus est) confirmet. Durat enim effectus baptismi per omnem vitam. Hesshusius, Confutatio argumentorum, quibus Synergistae suum errorem de li-

beri arbitrii emortui viribus defendere conantur, bei Schlüsselburg V, 323: (Infantes) baptismo regenerati alii mox hinc eripiuntur, aliis cum salutis perceptae detrimento vita prorogatur. P. 381: Certum est, omnes, qui baptizantur, non opponentes contrarium actum spiritui sancto regenerari: verum hypocritas adultos carentes fide non regenerari certum est. Discernendum est igitur inter substantiam et usum seu effectum baptismi: substantiam quidem eius hypocritae et increduli habent cum vere regeneratis communem, sed salutaris effectus ad solos Dei filios pertinet. Brenz, Catech. illustr. p. 49. (Bei Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus III, 107): Cum tentamur in conscientia, quod Deus non sit nobis propitius, aut cum in corde nostro excitantur cogitationes, quod simus a Deo abiecti et damnati propter peccata, vel quod non simus a Deo ad accipiendam aeternam salutem praedestinati, tunc revocandus est in memoriam baptismus et opponendus his tentationibus. Ebenso Chemnitz u. a. — [166]) S. D. 708, 17; 709, 27, 28; 710, 29; 711, 34; 712, 36; 712, 39; 713, 40, 41; 720, 76, 77. — [167]) S. D. 708, 16; 712, 37, 38; 719, 71; 720, 76. — [168]) S. D. 712, 38. — [169]) S. D. 719, 72. [170]) Vgl. Bd. I, de libero arbitrio S. 173 ff. — [171]) S. D. 709, 28. — [172]) S. D. 710, 29. — [173]) S. D. 711, 33; vgl. 708, 16. — [174]) S. D. 708, 17. — [175]) S. D. 720, 76, 77. — [176]) S. D. 721, 78. — [177]) S. D. 711, 34, 35. — [178]) S. D. 718, 69. — [179]) Chemnitz, Predigt von der Versehung, Postilla II, 558: „Nun ist wohl wahr, dass Niemand selig werde, er nehme denn das Wort an, es ist auch recht, dass Niemand von ihm selbst aus eignen Kräften die dargebotene Gnade Gottes annehmen könne. Denn wer da lehret, dass der

natürliche freie Wille des unwiedergeborenen Menschen die Kraft und Vermögen habe, Gottes Gnade anzunehmen, der lehrt wider die ganze h. Schrift: 1 Cor. 2; 2 Cor. 3; Rom. 3. Aber nach der Schrift können und sollen wir anders nicht urtheilen, denn wenn Gott sein Wort uns fürträgt, dass sein Wille sei, dass er dadurch in uns kräftig sein wolle und wirken, dass wir durch seine Gabe, Kraft und Wirkung die angebotene Gnade annehmen können." Hiermit kommt allerdings nicht völlig überein, wenn Chemnitz in ähnlicher Unbestimmtheit wie die C. F. fortfahrend sagt: „Es kann aber die natürliche Bosheit des Fleisches solcher Wirkung Gottes auch wohl widerstreben, und welche das thun werden, die kennet und weiss Gott alle zuvor. Aber" — so fügt er hinzu, und damit wird jene Unklarheit sofort beseitigt — „das ist mir zu forschen nicht befohlen, sondern ich richte und urtheile nach Gottes Wort, dass, wenn er mich durchs Wort beruft, dass er dadurch in mir wirken wolle die Kraft, dass ichs annehmen könne. — [180]) S. D. 723, 86. — [181]) Das ist offenbar der innere Grund, weshalb man weder „bloss und schlecht" sagen kann, spiritus sanctus datur repugnantibus, was „allerlei gefährliche ärgerliche Deutung auf dem Rücken trägt", noch auch „ohne gebührliche Erklärung", spiritus sanctus datur non repugnantibus, was dann „von Etlichen so gemeint wird, als könnte der Mensch aus seinen eignen natürlichen Kräften den Anfang der Bekehrung machen." Vgl. Chemnitz, Schreiben an Herzog Wolfgang zu Braunschweig und Lüneburg, vom 28. August 1576, bei Rehtmeyer III, Beilagen 242 ff. — [182]) Andreä in Colloquium Mompelg. p. 808: „Es wird Niemand durch fremden Glauben selig. Darum ist von Nöthen, dass die jungen Kinder einen eignen Glauben

haben. Wie geschrieben steht: es ist unmöglich, ohne Glauben Gott zu gefallen etc. P. 854: „Weil die Heidelbergischen Theologen offenbarlich schreiben, dass die Taufe ohne den Glauben eine vergebliche und unnützliche Ceremonie seie, ihr aber in eurer Antwort ausdrücklich setzet, dass die Kinder keinen Glauben haben, gleichwohl aber dafür haltet, dass sie sollen getauft werden, so frage ich euch, wozu solche Taufe den Kindern nützlich sei oder sein könne, die sie (eurer Meinung nach) ohne Glauben empfangen? Denn so die Kinder nicht glaubten, was kann ihnen die h. Taufe nutz sein?" Ebenso p. 861. Wie dies zugleich mit der Fassung der Taufe als „Versiegelung" zusammen hing, ersieht man p. 858: „Sonst wäre die h. Taufe eine vergebliche Ceremonie, darmit etwas versiegelt, und gleichwohl dasselbige ganz und gar nichts wäre". Gleichwohl wird der Glaube nicht vor der Taufe gegeben, p. 806: „Ehe die Kinder getauft werden, können wir nicht sagen, dass sie glauben, denn der Glaube wird ihnen in der h. Taufe gegeben. Darum wenn sie getauft werden, so werden sie zugleich auch von Gott an Kindesstatt angenommen und die Kindschaft in ihnen durch die h. Taufe versiegelt und bestätigt". P. 863: „So sollen wir uns auch nicht bekümmern und plagen mit diesen Gedanken, wie sie (die Kinder) das Wort Gottes hören, wenn dasselbige bei der Taufe gehandelt wird, und wie ihnen der Glaube eingegossen werde, wann sie getauft werden, sondern sollen uns genügen lassen, dass Christus solches gesagt hat". — [183]) Melanchthons Loci, C. R. XXI, 860: nur dass Mel. es nicht fides nennt, sondern novi motus, novae inclinationes ad Deum. — [184]) Luther in den zwischen die J. 1537—40 fallenden Predigten über etliche Kapitel des Evang. Matthaei, Erl. A. 44, 64: „Und

siehet der Herr allhier auf die Taufe und preiset sie, dass durch dieselbige die Kinder gläubig werden." Freilich lässt sich aus dieser Stelle, die in den neuesten Verhandelungen über den Gegenstand zwischen v. Zezschwitz, System der Katechetik S. 237 ff. und Thomasius, Dogmatik III, 2, 150 ff. übersehen worden ist, über das Wie der Vermittelung nichts erschliessen, und weiterhin zieht sich Luther darauf zurück, „unser Herrgott werde den Glauben wohl finden, uns sei es befohlen das Wort zu sprechen." — [185]) Absichtlich sage ich nicht mehr, als dass Chemnitz sich dieser Anschauung zuneige. Denn noch in dem Examen Trident. Conc. II, 90 ff. begnügt er sich, den eignen Glauben der Kinder bei der Taufe (in baptismo, parvuli, qui baptizantur, dum baptizantur) zu behaupten. Dagegen erscheint in den Locis III, 160 die fides infantium bestimmter als durch den Taufact vermittelt. — [186]) Beständiger und gründlicher Bericht über das Staffortsche Buch, von den Würtembergischen Theologen p. 852: „Allhie wolle der christliche Leser zuvörderst merken, dass der status hievor nicht also indiscrete und ohne Unterschied gesetzt oder gefragt worden, ob alle diejenigen, so getauft, der Gnaden Christi theilhaftig werden. Denn man unserntheils wohl weiss, dass bei den Erwachsenen (als Juden, Zigeunern, erkauften oder gefangenen Türken, Heuchlern und dergleichen Leuten) die Taufe auch ohne Nutzen kann empfangen werden, und dass man demnach aus derselben kein opus operatum (das ist, kein solch Werk, das für sich selbst die Wiedergeburt und Seligmachung mit sich bringe) machen soll. Die Frage aber ist gewesen von den getauften Kindern, ob man von aller derselben Seligkeit und dass sie Gott im Himmel haben wolle,

aus ihrer empfangenen Taufe etwas Gewisses schliessen könne und dürfe.“ Diese Frage wird bejaht; sowie „dass auch von den Alten Niemand, der die Taufe ohne Heuchelei oder fürsätzliche Bosheit empfähet, durch einen geheimen göttlichen Rathschluss von dem Nutzen der h. Taufe ausgeschlossen werde“. Darum lässt sich auch Andreä, Colloquium Mompelg. p. 847 ff., wo Beza diese Frage anregt, nicht darauf ein, sondern antwortet: „Ich frage von den jungen Kindern, so antwortest du mir von den erwachsenen Leuten, die zu ihrem Verstand kommen sind“. Und auch wo Andreä sich allgemein ausdrückend sagt: „Der Mensch, so getauft worden ist, hat wahrhaftig, was er in der h. Taufe empfangen, das er zuvor nicht hat, ehe er getauft worden ist“, p. 796, da ist von den Kindern die Rede. — [187]) Theses Huberianismo oppositae, praeside Aeg. Hunnio, von Joh. Mehlfuhrer vertheidigt, Wittenb. 1597, G 3b: Primo est hoc axioma theologicum, regenerationem et fidem sic indivulso nexu esse copulata, ut neque regeneratio a fide nec fides a regeneratione vel ad momentum possit esse separata. Vgl. über den Begriff der Wiedergeburt den Artikel de iustitia fidei, S. D. 613, 19 ff. — [188]) Es bedarf nicht der weiteren Darlegung, wie Huber von dem Satze der universalis electio zu der Annahme der regeneratio aller Getauften, auch der Heuchler, kam. Vgl. sein Responsum ad censuram theologorum Tubingensium, in den Acta Huberiana II, 131: De regeneratione in baptismo. Non video adhuc argumenta mea eversa esse sumta ex verbis Paulinis, omnes, quotquot baptizati sunt, cum Christo esse sepultos Christumque induisse. Quae verba apostoli non tam ad baptizatos in infantia (quorum eo tempore numero pauci erant) quam ad adultos pertinere manifestum est.

Wenn Huber nun selbst den Heuchlern die regeneratio zuspricht, so meint er darunter eine solche, die ohne renovatio ist, was die Gegner für absurd erklären. Aber nicht ohne Wahrheit konnte ihnen Huber entgegenhalten p. 132: Vestrae autem phrases, offerri gratiam in baptismo, non autem conferri, nullamque etiam respectu Dei receptionem esse in gratiam per baptismum in hypocritis, qui suo tempore poenitentiam agere possunt, nimis hoc proclive est ad Calvinismum. Quaero enim ex Dominis Theologis, an hypocritae, quoad substantiam baptismi et instituti huius divini vacua accipiant signa? Hic mihi respondeant theologi; si vacua accipi dicant, a Calvinismo doctrinam suam discernere non poterunt. Si non vacua; certe signa sunt respectu instituentis non offerentia tantum, sed conferentia etiam gratiam. Wie wenig aber Huber gemeint war, jene verkehrten Consequenzen sich anzueignen, welche die lutherischen Polemiker aus seiner regeneratio hypocritarum zogen, zeigt die spätere Aeusserung, die freilich wiederum von den Gegnern gemissdeutet wurde p. 135: Valet enim hic (quod velim studio summo observari) distinctio actuum: unius, qui consideratur tantum in ipso Deo, qui in sese semper manet simplex et perfectus; et alterius, qui accedit ex homine applicante sibi per fidem usum et effectum actus illius divini. Haec applicatio ubi non fit ab hypocritis et caeteris reprobis atque infidelibus: universalitati in actu divino nihil derogat, sed effectui tantum. Und schon früher hatte Huber erklärt, wenn man die regeneratio den usus oder fructus baptismi nenne, so läugne er, dass von einer regeneratio hypocritarum die Rede sein könne: cf. De Huberiana regeneratione hypocritarum in baptismo, in den angef. Theses von Hunnius G 3 a. Was die Gegner Hubers ihm entgegen-

setzten, besteht in der richtigen, aber unausgeführten und unzureichenden Aussage, dass die substantia sacramentorum omnibus, qui sacramentis utuntur, nach ihrer Lehre conferirt werde, Acta Hub. II, 134. Ebenso früher Til. Hesshus, confutatio argumentorum, quibus Synergistae etc., bei Schlüsselburg V, 381: Certum est, omnes, qui baptizantur, non opponentes contrarium actum spiritui sancto, regenerari. Verum hypocritas, adultos carentes fide, non regenerari certum est. Discernendum est igitur inter substantiam et usum seu effectum baptismi: substantiam quidem eius hypocritae et increduli habent cum vere regeneratis communem, sed salutaris effectus ad solos Dei filios pertinet. Aber was ist nun diese substantia? Dass man doch wieder auf das Bad der Wiedergeburt hingedrängt wurde, zeigt z. B. die „Nothwendige Antwort auf die im Fürstenthum Anhalt ohnlängst ausgesprengte heftige Schrift" etc., durch die theologische Facultät in Wittenberg 1597, fol. 106a: „So ist erstlich zu wissen, dass die heilige Tauf, so viel den Willen und die Ordnung Gottes belangt, ist und heisst ein Bad der Wiedergeburt, es werde gleich in den Getauften die Wiedergeburt wirklich alsdann verrichtet oder zufälliger Weise um der Täuflinge Heuchelei willen gehindert. Gleichwie das Wort des h. Evangelii beides den Namen und Definition behält, dass es ist und heisst das Wort des Lebens, wenn es auch den Ungläubigen wird geprediget, welche des verkündigten Wortes Kraft und Wirkung nicht erlangen, sondern das Wort des Lebens ihnen wird ein Geruch des Todes zum Tode." Aber eben das Letztere und die Vergleichung mit dem Sacrament des Altars, sowie die von Huber ventilirte Frage, warum man bei getauften Heuchlern, wenn sie nachmals zum Glauben kommen,

die Taufe nicht zu wiederholen habe, hätte müssen dahin führen, die Gabe bestimmter zu benennen, welche die Ungläubigen bei der Taufe wirklich, aber so lange sie ungläubig sind, zum Gericht empfangen, und Huber, der diesen Weg, jedoch ohne den rechten Ausdruck zu finden, betrat, verdiente die Verhöhnung nicht, welche Hunnius in den theses Huberianismo oppositae G 3 b über ihn ausschüttet: Si qui corde accipiunt hypocritico, regenerantur quidem, sed ad iudicium; recipiuntur quidem in gratiam, sed ad iudicium; reputantur sane pro filiis Dei, sed ipsis ad iudicium; induunt Christum, sed ad iudicium. Macte, Hubere, his nugis bea tuos hypocritas et pasce tuos asseclas. Es braucht nur angedeutet zu werden, dass mit der bezeichneten Unbestimmtheit auch die andere zusammenhängt, was denn diejenigen in der Taufe empfangen, welche schon vorher durch das Wort wiedergeboren sind. — [189]) Andreä, Colloquium Mompelg. p. 834 ff. Vgl. Beständiger und gründlicher Bericht über das Staffortsche Buch, durch die Würtembergischen Theologen S. 843 ff. — [190]) Des Herrn Ernst Friedrich Markgrafen zu Baden wohlgegründete und satte Ablehnung der durch die Würtemb. Theologen vermeinten gestellten Relation, S. 198: „Sagen sie denn nein, die Wiedergeburt geschehe und widerfahre nicht allen Getauften (wie man aus einer Stelle der Huberschen Acten vorher gezeigt), so bedenke der christliche Leser, wie sich diese Leute abermals ihr neidisch hitzig Gemüth so sehr weit übertragen lassen, dass sie uns für einen Irrthum wollen zumessen und aufrücken, so sie selbsten lehren und bekennen." — [191]) Widerlegung des Staffortschen Buchs S. 857. — [192]) S. D. 712, 38. — [193]) Vgl. Chemnitz, Examen

Concilii Tridentini II, 357: In generali praedicatione poenitentiae et remissionis peccatorum multis, qui poenitentiam agunt et fide promissionem accipiunt, virtute Dei peccata remittuntur, etiamsi de illorum sive peccatis sive poenitentia sive fide ministro nihil constet. Sed de impertienda privata absolutione alia ratio est. Si enim aliquem absolverem, de quo plane ignorarem, an ex verbo Dei esset prius institutus de peccato, poenitentia, fide in Christum, gratia Dei et remissione peccatorum: non recte administrarem potestatem remittendi peccata. Item, si ignorarem, an quis poeniteret, vel crederet; vel si scirem, esse quem impoenitentem et incredulum, et tamen ipsi pronuntiarem sententiam remissionis, non recte facerem. P. 361: fide accipienda est (absolutio), ut singuli voci evangelii in absolutione credant et certo statuant, sibi gratis propter Christum . . . applicari et obsignari remissionem peccatorum, et hac fide vere se Deo reconciliari. — [194]) Es genügt, desfalls auf die Aeusserungen von Chemnitz zu verweisen, Loci III, 156. Examen Conc. Trident. II, 13 ff. 317 ff., wo zugleich ausgeführt wird, in welchem Sinne man den Begriff des Sacramentes auch auf die absolutio oder poenitentia erstrecken könne. — [195]) Chemnitz, Examen Conc. Trid. II, 318: Ministerium privatae absolutionis generalem illam evangelii promissionem ad singulos petentes applicat, ut fides eo firmius statuere possit, sibi certo a Deo donari et applicari beneficia passionis Christi. P. 361: ita pavidae et perterrefactae conscientiae ex absolutione consolationem accipiunt, ut non dubitent, ad se privatim quoque pertinere, sibi privatim a Deo donari et applicari beneficia mediatoris, quae in genere omnibus credentibus in evangelio promittuntur. — [196]) S. D. 710, 29; 711, 34, 35. — [197]) Admonitio Neost.

p. 112. — [198]) A. a. O. p. 113. — [199]) Beza in Colloquium Mompelg. 914, 915, 916. — [200]) Joh. Piscator, Disputatio de praedestinatione p. 143. Gegenüber dem Einwurf: Deus est unius et linguae et voluntatis. Resp. Nempe hoc vis dicere, Deum quod lingua profitetur, idem et velle. At id non semper, nec in omnibus verum est. Etenim lingua (i. e. sermone pronuntiato) professus est, se velle, ut Abraham mactaret Isaacum: et tamen id fieri noluit. Lingua per Jonam prophetam professus est, se intra quadraginta dies delere velle Niniven: et tamen id facere noluit. Lingua per ministros evangelii profitetur, se reprobos, quos in turba electorum alloquitur, velle credere evangelio, quatenus id eis mandat: et tamen non vult eos credere, quod si vellet, daret eis credendi gratiam, sine qua credere nemo potest (Man sieht, hier ists eine Schlussfolgerung, welche den Schriftbeweis ersetzen muss.). Num ergo Deus hypocrita? Apage blasphemiam! Hypocrita is demum dici meretur, qui simulat pietatem, qua tamen est vacuus: qualis simulatio in Deum non cadit. — [201]) In Bezug auf Andreä vgl. Colloquium Mompelg. p. 953 ff. Chemnitz Postilla II, 558 (in der Predigt über das Evang. am 20. p. tr.): „Die er versehen oder erwählet hat, die hat er auch berufen. Und das ist ein schöner und herrlicher Trost, dass ich aus dem Beruf des gepredigten Wortes wissen und erfahren kann, was Gott von mir und von meiner Seligkeit beschlossen habe, ehe der Welt Grund gelegt ward. Daher Paulus sagt 1 Cor. 2. Wir haben und wissen Christi Sinn, denn Gott hat es uns offenbaret durch seinen Geist, dass wir wissen können, wie reichlich wir von Gott begnadet seien. Denn wenn uns Gott durchs Wort ruft, sollen wir nicht gedenken, er ruft mir wohl durchs Wort, aber

wer weiss, ob ers auch im Herzen so meinet. Denn dass er mich zur Seligkeit gern haben wolle, wenn er mich durchs Wort beruft, das beweiset diese Parabel damit: und der König ward zornig, da die berufenen Gäste nicht kommen wollten. Und dass er mit dem gemeinen Beruf auch meine Person insonderheit meine, das weiss ich daher und daraus, dass in der Absolution und im Sacrament die gemeine Verheissung mir für meine Person insonderheit appliciret, ja versiegelt und vergewissert wird. Und von Gottes seinem Willen gegen uns sollen wir anders nicht richten und urtheilen, denn aus und nach seinem Wort, und wäre eine grosse Gotteslästerung, gedenken, dass Gott durchs Wort Eines uns offenbarte und ein Anders im Herzen gedächte, denn auch am Menschen das billig gestraft wird, wenn man anders redet als mans meint, Ps. 12". — [202]) S. D. 710, 30—711, 32. 719, 73. — [203]) Vgl. S. D. 710, 30. — [204]) Staffortsches Buch p. 429—32. Ebenso Beza, Colloquium Mompelgart. p. 923: „Möchte aber Jemand sagen, woher kann ich wissen, dass ich auch in der Zahl der Auserwählten zum ewigen Leben begriffen sei . . . darauf antworte ich also . . . hüte dich und sehe dich für mit allem Fleiss, darmit du nicht am höchsten Grad anfangest, sonst wird dir widerfahren, dass du dies unendliche Licht nicht wirst leiden können. Darum so fahe es unten an und such deine Wahl zum ewigen Leben im Worte Gottes, welches dich zum Herrn Christo berufet. Und wann du also die Stimme Gottes gehöret hast in deinen Ohren und Herzen klingen, die dich zu Christo . . . beruft, so betrachte nach und nach, allgemach, und erforsche mit Fleiss, ob du in Christo durch den Glauben seiest gerechtfertigt und geheiligt. Denn bei diesen zweien Dingen kann man

den Glauben erkennen, der solcher beider Werke Ursachen ist . . . Und das wirst du erkennen zum Theil aus dem Geiste der Kindschaft, der in dir schreiet: Abba, lieber Vater, zum Theil aber aus seiner Kraft und Wirkung in dir, nämlich wenn du empfindest in dir selbst und mit der That anzeigest, ob wohl Sünde noch in dir ist, dass sie dennoch in dir nicht regiere". — [205]) Staffortsches Buch p. 432 ff. — [206]) Vgl. einerseits den Abschnitt S. D. 709, 25—711, 32, und andrerseits die Stellung von S. D. 719, 73 zu 717, 65—719, 72 vorher und 720, 74—77 nachher. — [207]) S. D. 719, 73, 74. — [208]) S. D. 720, 75. — [209]) De libero arbitrio S. D. 602, 56. — [210]) Admonitio Neost. p. 325, 326. — [211]) Wohlgegründete und satte Ablehnung S. 199: „Und hie gestehen wir gern, dass wir mit dieser Lehre den vermeinten Trost, so die Heuchler vergeblich in der Tauf suchen, zu nicht machen. Dass wir aber den frommen Herzen, wie die Summarische Relation lästert, allen Trost entziehen sollten, stehet zu beweisen. Denn dies ist der Trost frommer Herzen, dass sie durch die Taufe versichert sind der Kindschaft Gottes (vgl. dagegen Beza, Colloqu. Mompelg. p. 950: „es werden Viele mit dem äusserlichen Wasser getauft, werden aber nicht innerlich mit dem Wasser des Geistes gewaschen"). Soll nun dieser Trost bestehen, so muss das Zeichen der Taufe am Leibe äusserlich und der Glaube im Herzen innerlich einander begegnen. Denn aus der Taufe allein ohne Glauben wird Niemand gewiss schliessen, dass er ein Kind Gottes sei. Es mögen sich aber die Widersacher allhie vorsehen, dass nicht sie den frommen Herzen den Trost, so sie aus der Taufe haben sollen, entziehen. Denn so sich Niemand seiner Taufe trösten kann, er sei denn

gewiss, dass alle Getauften wahrhaftig wiedergeboren werden, so wird kein fromm Herz nimmermehr einigen Trost aus seiner Taufe schöpfen können, sintemal kein fromm Herz glauben kann, dass alle Getaufte wiedergeboren seien, weil nicht allein die Schrift, sondern auch die Erfahrung das Widerspiel bezeuget". — [212]) Vgl. Calvin, institut. III, 21, 1, fol. 186 b (ed. 1607): Nec vero alibi solidae fiduciae fultura, etiam Christo autore: qui ut nos inter tot discrimina, insidias et letales conflictus omni metu liberet invictosque reddat, salvum fore promittit, quidquid a patre accepit in custodiam. Ex quo elicimus, continua trepidatione miseros fore, quicunque se peculium Dei esse ignorant. Staffortsches Buch p. 424: „Dieweil nun in dieser Lehr, dass die Ursach unsrer Erwählung allein sei Gottes gnädige Erbarmung und kein vorersehen Ding in uns, es sei Glaub oder sei gute Werk, all unser Trost auch in den äussersten Anfechtungen, so uns treffen mögen, bewendet... derwegen auch nicht unzeitig sein will, uns aus Grund heiliger Schrift zu vergewissern, dass dem allmächtigen Gott seine ewige Gnadenwahl nicht fehlen noch irgend gehindert noch geändert könne werden." Vgl. auch Schneckenburger II, 176. — [213]) Calvin institut. III, 2, 11 (fol. 108 a): Experientia ostendit, reprobos interdum simili fere sensu atque electos affici, ut ne suo quidem iudicio quidquam ab electis differant. Quare nihil absurdi est, quod coelestium donorum gustus ab apostolo et temporalis fides a Christo illis adscribitur. Non quod vim spiritualis gratiae solide percipiant ac certum fidei lumen, sed quod Dominus, ut magis convictos et inexcusabiles reddat, se insinuat in eorum mentes, quatenus sine adoptionis spiritu gustari potest eius bonitas. Daher redet denn auch § 12 Calvin von

einer communis fides, quia magna est similitudo et affinitas fidei temporalis cum viva et perpetua. — [214]) Vgl. die bei Schneckenburger I, 259 angef. Stelle Wendelins, wo letzterer als Mittel, sich gegen die tentationes fidei zu waffnen, dies bezeichnet, dass wir praeteriti sensus recordemur, quamvis in praesens non appareat. — [215]) So z. B. Musculus, vgl. Schneckenburger I, 241. — [216]) Calvin, institut. III, 2, 11 (f. 108 b): Si quis obiiciat, nihil igitur amplius restare fidelibus, unde certo adoptionem suam aestiment: respondeo, quamvis magna sit similitudo et affinitas inter Dei electos et qui fide caduca ad tempus donantur, vigere tamen in solis electis fiduciam illam quam celebrat Paulus, ut pleno ore clament: Abba, pater . . . Adde, quod reprobi nunquam sensum gratiae nisi confusum percipiunt, ut umbram potius apprehendant, quam solidum corpus, quia peccatorum remissionem spiritus proprie in solis electis obsignat, ut eam speciali fide in usum suum applicent. Merito tamen reprobi dicuntur Deum credere sibi propitium, quia donum reconciliationis, licet confuse nec satis distincte, suscipiunt: non quod eiusdem vel fidei vel regenerationis participes sint cum filiis Dei, sed quia commune cum illis fidei principium habere videntur sub integumento hypocriseos. Nec vero nego, quin hucusque eorum mentes irradiet Deus, ut eius gratiam agnoscant: sed sensum illum a peculiari testimonio, quod reddit suis electis, ita distinguit, ut ad solidum effectum et fruitionem non perveniant. Wie schwankend und bedenklich diese Unterscheidungen sind, liegt am Tage. — [217]) S. oben Anm. 214. — [218]) S. Musculus bei Schneckenburger I, 241. — [219]) Piscator, de praedestinatione p. 72. Piscator macht sichs hier dadurch leicht, dass er die reprobi von den electi

so scharf als möglich unterscheidet. Es sei sehr einfach, die angefochtenen electi zu trösten, denn reprobis frustra omnis consolatio adhibetur, electis vero non frustra, quia Deus promisit, se fidem infirmam sustentaturum. — 220) Calvin, institut. III, 2, 17: Rursum tamen, qualemcunque in modum afflictentur, decidere ac desciscere negamus a certa illa, quam de misericordia conceperant, fiducia. Vgl. III, 2, 21. — 221) Confessio Helvetica posterior X, bei Niemeyer p. 483: Consoletur nos in tentatione praedestinationis, qua vix alia est periculosior, quod promissiones Dei sunt universales fidelibus, quod ipse ait, petite et accipietis, omnis qui petit accipit. Quod denique cum universa ecclesia oramus, pater noster, qui es in coelis; et quod baptismo sumus insiti corpori Christi, et pascimur in ecclesia eius carne et sanguine frequenter ad vitam aeternam. Charakteristisch ist dabei jenes fidelibus, welches um der Consequenz des Systems willen hinzugesetzt, wenn es im Sinne desselben betont wird, den gegebenen Trost sofort wieder abschneidet. — 222) Vgl. hierüber die treffende Kritik Schneckenburgers I, 261 ff. — 223) Aegidius Hunnius war es insbesondere, welcher diesen Lehrtypus ausprägte, vgl. dessen Tractatus de providentia Dei per quaestiones et responsiones explicatus, Frankfurt 1607, p. 269: Num fides ingreditur electionem ut causa illius? Equidem si electio definitur, quod sit decretum aeternum Dei, quo ab aeterno constituerit, omnes et solos eos, qui in Christum Jesum credunt, salvos facere, quemadmodum Epitome libri Concordiae XII. paragr. recte describit: indubitanter asserimus, quibus causis Deus in exsecutione temporali propositi sui aeterni salvos faciat homines, iisdem illum ab aeterno constituisse illos salvos facere. Jam vero salvat homines in tempore

sua misericordia propter Christi meritum per fidem apprehensum: ergo etiam ab aeterno decrevit, illos his ipsis causis (inter quas et fides est) salvos facere. Et hoc considerationis respectu fides ingreditur mysterium electionis, non ut causa meritoria, propter quam nos Deus eligat, sed ut instrumentalis, quae gratiam eligentis Dei meritumque Christi in evangelio oblatum apprehendat, atque sic non quatenus in sua dignitate, merito aut conditione pensitatur, ut qualitas quaedam, habitus aut virtus, sed tantummodo, ut illa se habet relate ad Jesum Christum, tanquam unicam aeternae electionis petram et fundamentum. P. 284: Deum in sua praescientia respectum habuisse ad fidem in Christum, seu potius ad Christum fide agnoscendum. Daher gegen Huber p. 517: Sonare verba mea de voluntate Dei consequente, tam novit adversarius, quam novit solem lucere in meridie: cum non possit non scire, me constanter asserere, in hac consequente Dei voluntate divinam praedestinationem esse fundatam; secundum antecedentem autem Dei voluntatem sancte asseverare, velle Deum, ut omnes homines, nullo universorum et singulorum excepto, salvi fiant et ad agnitionem veritatis perveniant. Hunnius, Widerlegung der ungegründeten Auflagen, darmit Daniel Hoffmann . . meine christl. Bekändtniss verdächtig zu machen sich unterstanden, Frankfurt a. M. 1607. Hoffmann hatte diesen Punct aufgegriffen und gesagt, man setze in der fides praevisa eine causa electionis in homine, so zwar, dass der Glaube etlichermassen in des Menschen Vermögen stehe, eine Lehre, „die allwegen von den orthodoxis verworfen sei.“ Hunnius p. 76 erklärt dagegen, „dass unsrer Gnadenwahl eine Ursach im Menschen zu suchen sei, wird mir gleichergestalt ungebührlicher Weise zugemessen. Denn auch unsrer

Rechtfertigung vor Gott und Seligmachung keine Ursach in dem Menschen gesucht oder gesetzt werden soll. Sintemal auch der Glaub an Christum, wiewohl er in uns ist, so ist er doch weder der Rechtfertigung noch Seligmachung einige Ursach, sofern als er in uns ist, sondern allein, wie er ausserhalb uns Jesum Christum in seinem würdigen Gehorsam ergreift.“ P. 77. „Weil denn nun unter den Ursachen unsrer Seligmachung in der Execution sich auch der Glaub an Christum findet, so muss ja Gott also im ewigen Fürsatz seiner Gnadenwahl diese Ursach mit eingeschlossen haben. Sonst würde folgen, dass Gott uns anders in der Zeit selig machte, als er uns selig zu machen in seinem Rath beschlossen hätte. Das hiesse aller Schrift zuwider einen wandelbaren Gott gedichtet“. Ebenso in den Schriften der theol. Facultät zu Wittenberg gegen Huber, z. B. Gründliche Widerlegung der von S. Huber ausgesprengten Schmehekarten, gestellet durch die theol. Facultät zu Wittenberg 1596, und Bekenntniss von der ewigen Gnadenwahl, gestellet durch die theol. Facultät zu Wittenberg 1597. — [224]) S. D. 718, 69. — [225]) S. D. 713, 43; 723, 88. — [226]) Vgl. im Anhang die Beantwortung der Frage im Enchiridion von Chemnitz: „Geschieht solche Wahl Gottes allererst in der Zeit“ etc. Am Stärksten äussert sich dagegen Flacius, vgl. oben Anm. 6. — [227]) Chemnitz, Postilla II, 550 ff. Es werden hier ähnlich wie in der C. F. die Stücke genannt, welche in dem Rathschlusse Gottes enthalten sind, und als letztes (in diesem Puncte verschieden von der C. F.) dieses bezeichnet: „Zum Siebenten, weil Gott zuvor gesehen, dass die Bosheit menschlicher Natur solchem Beruf und Wirkung Gottes nicht folgen, sondern wider-

streben, und die Gnade Gottes, wenn die in dem Menschen wirken will, nicht annehmen würde, habe er in seinem Vorsatz beschlossen, dass alle diejenigen, so solchen seinen Beruf verachten, lästern, verfolgen, oder demselbigen, wenn er durch seine Gnad in ihnen wirken will, nicht folgen und in solchem Widerstreben verharren, hier zeitlich gestraft und ewig verworfen und verdammt sollen werden." — [228]) S. D. 722, 83. Es vergleicht sich damit was von der Ausführung des Rathschlusses Gottes 712, 40 gesagt und früher S. 206 erwähnt wurde. — [229]) S. D. 724, 91. — [230]) S. D. 709, 28. — [231]) Luthers Trostbrief wegen Zweifels an der Erwählung vom 20. Juli 1528, de Wette III, 354 ff. „Gott der Allmächtige, im Fall, dass er alle Dinge weiss und müssen alle Werk und Gedanken in allen Kreaturen nach seinem Willen geschehen, iuxta decretum voluntatis suae, so ist doch sein ernstlicher Will und Meinung, auch Befehl von Ewigkeit her beschlossen, alle Menschen selig und der ewigen Freuden theilhaftig zu machen, wie Ezechiel am 18. Cap. (V. 23) klärlich gemeldet wird: Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern dass er sich bekehre und lebe. Will er nun die Sünder, die unter dem weiten hohen Himmel allenthalben leben und schweben, selig machen und haben, so wollet ihr euch durch eure närrischen Gedanken, vom Teufel eingegeben, nicht absondern und von den Gnaden Gottes scheiden". — [232]) Luther a. a. O. S. 355. — [233]) Wie stark das Gewicht ist, welches in dem bezeichneten Sinne auf die Taufe gelegt wird, ersieht man z. B. aus dem Colloquium Mompelg. zwischen Andreä und Beza, wo ersterer p. 951 sagt: „So hast du in dieser ganzen Disputation nicht mit einem Worte der Sacramenten gedacht noch Meldung gethan, durch

welche fürnehmlich die ewige Wahl der Kinder Gottes versiegelt und bestätigt wird, dass wir nicht zweifeln sollen, wir seien auch in der Zahl der Auserwählten begriffen. Mit welchen auch die Menschen in ihren höchsten Anfechtungen wiederum aufgerichtet und im Glauben gestärkt werden sollen. Denn eben darum werden wir getauft, dass wir zu der Seligkeit in Christo erwählet seien und daran nicht zweifeln sollen. Weil in der h. Taufe die h. Dreifaltigkeit ihre Gnade den getauften Menschen verheissen, dass er ihnen wolle gnädig sein und ihnen ihre Sünde aus lauter Gnaden um Christi willen verzeihen wolle. Welcher nicht allein für ihre Sünde, sondern auch für der ganzen Welt Sünde gestorben und für sie alle genug gethan. P. 955: „So lehret ihr auch nicht, dass man Trost in der h. Taufe suche, denn eurer Lehre nach werde die Gnade Gottes nicht in allen denen Menschen versiegelt, die getauft sind, sondern allein in denen, welche Gott nach seinem heimlichen beschlossenen Rath wolle selig machen. Darum kann ein Christenmensch in seinen höchsten Anfechtungen nach eurer Lehre keinen Trost in der Taufe suchen oder empfahen, wie auch ein Diener des Wortes zu einem solchen angefochtenen Menschen nicht sagen, noch ihm zusprechen kann: lieber Bruder, sei getrost, du bist auf den Namen Jesu Christi getauft und in den Bund Gottes aufgenommen worden, darinnen dir Gott das ewige Leben verheissen hat. Darum sollst du an der Gnade Gottes keineswegs zweifeln. Auf solche Weise kann ein Kirchendiener, wenn deine Lehre wahr ist, einen Menschen, der an der Gnade Gottes zweifelt, nicht trösten. Denn ihr lehrt ausdrücklich, dass die Taufe nicht sei ein gewiss Zeichen der Kindschaft in allen denen, die getauft sind. Dass auch nicht alle die

wiedergeboren, erneuert und an Kindes Statt von Gott angenommen werden, die getauft seien, sondern die Taufe sei allein ein Zeichen und Fürbildung der Wiedergeburt, und eine Versiegelung der Gnaden Gottes allein in denen, die Gott in seinem ewigen heimlichen Rath, ohn alles Anschauen andrer Ursachen, die folgen und sich zwischen Gott und den Menschen nach ihrer Erschaffung befunden, zum ewigen Leben verordnet und erschaffen hat. Von welcher Verordnung, ob wir auch darinnen begriffen seien, wir nicht aus der empfangenen Taufe, sondern aus den Bewegungen des h. Geistes richten und urtheilen sollen". — 234) S. D. 708, 23 vgl. mit dem Vorhergehenden. — 235) Chemnitz, Predigt von der Versehung, Postilla II, 559. — 236) Chemnitz a. a. O. — 237) S. D. 713, 42; 715, 51; 716, 54; 722, 83. Widerlegung des Staffortschen Buches durch die Würtembergischen Theologen p. 774: „Dass dem allmächtigen Gott seine Gnadenwahl nicht fehlen, noch irgend gehindert könne werden, wie der Concipist allhie redet, das bedarf einer Erklärung. Denn wenn es den Verstand hat, dass die Auserwählten darum weil sie durch Gottes Gnade sich fest und steif mit wahrem Glauben an ihren Erlöser und Heiland Christum halten und an ihm bleiben, oder ja nach begangenem Fall vor ihrem Ende wiederum aufstehen, nicht verloren und verdammt werden, sondern das Ende ihres Glaubens, nämlich der Seelen Seligkeit, erlangen und von allen Pforten der Höllen nicht überwältiget werden mögen, so ist man unsern Theils mit solcher Erklärung wohl zufrieden. Da es aber die Meinung haben sollte, dass, wie die Zwinglischen Scribenten vorgeben, die Auserwählten, Wiedergebornen und Rechtgläubigen, den Glauben, der ihnen nur einmal

gegeben werde, und den heiligen Geist nicht verlieren können, ob sie wohl schwere Sünden und Laster begehen, und ihm also Gott etliche Menschen versehen und zur Seligkeit dergestalt verordnet habe, dass sie nicht können verloren werden, so sagen wir Nein dazu". Folgen hierauf als Schriftbeweis die Stellen Ezech. 18, 24, 26; Rom. 11, 19—24; Joh. 15, 14, 7; Hebr. 6, 4—6; 1 Cor. 9, 27. Und wenn die Gegner sich dawider auf Matth. 24, 24; Rom. 8, 35; Joh. 6, 39; Joh. 10, 28 berufen zu können meinten, so wurde ihnen erwidert p. 777: „Alle diese Sprüche sind nicht absolute oder ohne alles Geding zu verstehen, sondern gehen dahin, dass Gott in den Erwählten, Berufenen, Bekehrten das gute Werk, so er angefangen hat, stärken, mehren und bis ans Ende erhalten wolle, wo sie an Gottes Wort sich halten, fleissig beten, an Gottes Güte bleiben und die empfangenen Gaben treulich brauchen, die Stimme Christi hören, derselben folgen, in den Schranken der Gottseligkeit also laufen, dass sie das Kleinod des ewigen Lebens ergreifen, ihren Leib betäuben, dass sie nicht verwerflich werden, im Geiste wandeln, damit sie des Fleisches Geschäfte nicht vollbringen (welches sie dann mit Beistand des heiligen Geistes, den sie in der Wiedergeburt empfangen, und also durch Gottes Gnade wohl thun können), so bleiben sie bei unserm Herrn und Gott in Gnaden, und alsdann kann sie Niemand aus der Hand Christi reissen". Folgen Sprüche wie 1 Joh. 2, 24; Hebr. 3, 14. „Da sich aber Jemand muthwillig verwahrloset, dem h. Geiste widerstrebet, von dem heiligen Gebot sich wiederum abwendet, so ist alsdann Gott dem Herrn unbenommen, dass er sich auch mit seiner Gnade von einem solchen Menschen wendet, und weil er des Segens nicht wollte,

denselben ferne von ihm sein lässt". — [238]) S. D. 711, 32. — [239]) S. D. 720, 75. — [240]) S. D. 711, 33. — [241]) S. D. 719, 73. — [242]) S. D. 712, 39. Vgl. Widerlegung des Staffortschen Buchs p. 776: „Und wann der, der einmal mit wahrem Glauben begabet und von Gott zu Gnaden angenommen worden, ausser der Gnad nicht mehr fallen, den heiligen Geist nicht verlieren und also der Seligkeit nicht verlustig werden könnte, was bedürfte es der fleissigen und ernstlichen Ermahnungen, dass wir uns vor den Werken des Fleisches hüten sollen, damit wir nicht umkommen; dass wir unsre Berufung und Erwählung durch gottselige Uebungen sollen fest machen; dass wir den Tempel Gottes nicht sollen verderben; dass wir in Christo dem rechten Weinstock bleiben sollen, damit wir nicht weggeworfen werden . . . Darum zwar die Gläubigen und Auserwählten durch Gottes Gnad und Macht zur Seligkeit bewahrt werden, damit sie ihres Glaubens Ende erreichen mögen; hieneben aber, wollen sie aus der Gnade nicht wiederum fallen, müssen sie mit Furcht und Zittern schaffen, dass sie selig werden, in allen guten Werken fruchtbar sein und dem Evangelio würdiglich leben". [243]) Im Artikel de bonis operibus, Bd. II, 200 ff. — [244]) S. D. 723, 80; 713, 41, 42. — [245]) Vgl. S. D. 706, 10; 708, 20; 718, 70, 71; 720, 75. — [246]) S. D. 718, 68, 69. — [247]) S. D. 713, 40, 41; 712, 39; 721, 78. — [248]) S. D. 713, 41, anders als im lat. Text: qui per verbum efficaciter operari cupit, und anders als vorher § 40: „der in ihnen durchs Wort kräftig sein und wirken will"; gleich dem Letzeren auch 712, 39; 708, 17. Ausserdem S. D. 719, 71; 720, 75; Chemnitz in der Predigt von der Versehung oben Anm. 179. — [249]) S. D. 720, 76, 77. — [250]) S. D. 600, 49—54;

vgl. Bd. I, 176 ff. — [251]) Apologie der C. F. I, fol. 210 b. Hier zugleich die positive Auseinandersetzung gegenüber dem Vorwurf der Admonitio Neost., es werde die Kraft der allgemeinen Verheissungen dadurch geschwächt, dass das C. B. die Möglichkeit des Falles und endlicher Verdammniss auch der Bekehrten annehme, da es doch sonst bekenne, die Seligkeit der Gläubigen sei gewiss: „Denn die allgemeinen Verheissungen einen Weg als den andern für sich fest und stark bleiben, obwohl nicht alle, die bekehret sind, darbei bis ans Ende beharren. Sollten Gottes Verheissungen um derer willen, die von der Bekehrung abtreten . . . unkräftig, schwach oder untüchtig sein? Das sei ferne. Denn dass auch die Bekehrten fallen und abtreten können, ist aus angezogenen Sprüchen der Schrift (2 Petr. 2; Luc. 11; Hebr. 10;) gewiss und unwidersprechlich; und wird aus dieser Lehre den Gläubigen ihre Seligkeit nicht ungewiss. Denn die Schrift lehrt nirgend von der Gewissheit der Seligkeit der Gläubigen also: sie bleiben bei der Bekehrung oder Glauben an Christum, oder aber sie fallen oder treten davon ab und begeben ihre Glieder zu Waffen der Ungerechtigkeit, sollen sie nichtsdestoweniger ihrer Seligkeit gewiss sein . . . sondern vielmehr lehret sie also, dass die Bekehrten sich nicht darauf verlassen sollen oder sicher sein, weil sie einmal bekehret, sondern wachen und beten, dass sie nicht in Anfechtung fallen Matth. 26, schaffen, dass sie selig werden mit Furcht und Zittern Phil. 2, allen ihren Fleiss daran wenden und im Glauben Tugend darreichen, item desto mehr Fleiss ankehren, ihren Beruf und Erwählung fest zu machen 2 Pet. 1; nicht dass der Gläubigen Seligkeit auf solchem Wachen, Beten, Schaffen, Fleiss und dergleichen stehe und darauf gegründet sei (denn dieselbige

Gewissheit allein auf dem Verdienst und Blut Jesu Christi stehet und sonst weder auf diesem noch jenem), sondern damit die Bekehrten sich nicht einbilden, sie thun was sie wollen, sie bleiben stehen oder treten ab, sie leben in Sünden oder meiden die Sünde, gleichwohl ihrer Seligkeit gewiss sind. Denn dazu ist die Lehre von der ewigen Wahl nicht gegeben, dass sie solche Sicherheit in der Bekehrten Herzen stärken oder verursachen solle: muss demnach die Lehre mit guter Bescheidenheit geführet werden, wann von der Gewissheit der Seligkeit in und bei den Gläubigen geredt wird, dass hierdurch nicht fleischliche Sicherheit bestätiget, sondern darauf Acht gegeben, dass diese Lehre nur zum Trost der Gläubigen und wider die Sicherheit oder Verzweiflung in den Kirchen Gottes getrieben werde". — 252) Apologie der C. F. I, fol. 210 a. — 253) S. D. 723, 88. Ueber die Zufügung dieser Stelle zu dem Torgischen Buche vgl. oben S. 134. — 254) S. D. 723, 87; 713, 43–49. 255) Die Verwerfung des Ausdrucks bei den früheren Lutheranern gründete sich auf das Verständniss desselben im Sinne des Semipelagianismus. Und in der That kann er da, wo er bei den Philippisten vorkommt, auch nicht anders verstanden werden. Vgl. Nic. Hemming de gratia universali p. 20: Cur autem alii electi, alii reprobi ante mundi constitutionem dicantur, haec unica causa est. Deus omnium futurorum praescius prospexit eventa, quae suas proprias causas habent, ex quo fit, ut in sua praescientia definitum habeat, qualis uniuscuiusque animus futurus sit, qualis fides, qualis perversio, unde ille electus, hic reprobus sit futurus. Also völlige Gleichstellung der Ursache der Erwählung mit der Ursache der Verwerfung; wie denn Hemming auch sonst durchaus synergistisch lehrt, z. B. 98 ff. Gleichwohl sucht er

sich beide Sätze, credimus, ergo electi sumus, und electi sumus, ergo credimus, von deren letzterem er p. 27 sagt: mittit nos ad Zenonem, Stoicos et eorum filios, p. 28 in seiner Weise zurechtzulegen: utraque conclusio vera est et necessaria; prior quidem, electi sumus, ergo credimus, necessitate consequentiae; posterior vero, credimus, ergo electi sumus, necessitate consequentis. Ein blos dialectisches Spiel. Denn die necessitas consequentiae est necessitas non rei, sed eius, quod rem positam sequitur dialectica necessitate, ut: ego scribo, ergo hoc Deus ab aeterno praevidit. Hingegen meinten Hunnius und die Wittenberger den Satz von der praevisa fides allerdings nicht in diesem heterodoxen Sinne, vgl. Anm. 223. Und Leonh. Hutter, Explic. libri Conc. p. 1140, antwortet zwar auf die Frage, utrum electio pendeat a fide, an fides ab electione ähnlich wie Hemming, aber sachlich vielmehr mit Hunnius übereinstimmend: Respondeo, utrumque haud incommode statui posse, sed certo suo respectu. Quatenus enim inter ordinata mutuus quidem est nexus, eatenus certe et fides ab electione pendet, et vice versa electio pendet a fide vel, quod idem est, a Christo fide apprehenso. Siquidem non sunt electi nisi credentes . . . Neque enim electio pendet a fide tanquam causa impulsiva sive meritoria, sed tanquam a causa instrumentali sive organica, quae gratiam Dei eligentis et meritum Christi in verbo evangelii oblatum firmiter apprehendit. Wie man gegen diese Lehrweise reformirterseits polemisirte, mag man z. B. aus dem Staffortschen Buche p. 423 ff. ersehen. — 256) S. D. 714, 45; vgl. 708, 23; 714, 44. — 257) S. D. 714, 48. — 258) S. D. 714, 49. — 259) Augustana Conf. art. V. — 260) S. D. 716, 56; vgl. auch 709, 27. 261) S. D. 716, 57—60. — 262) S. D. 716, 57; 717,

60, 61. — [263]) S. D. 717, 60; 716, 59. — [264]) S. D. 717, 62, 63. — [265]) Zu dem in Rede stehenden Abschnitte der C. F. vgl. die Parallelstelle in der Predigt von Chemnitz über die Versehung, Postilla II, 551. Nachdem er die verschiedenen Stücke benannt, die zu diesem Artikel gehören und von denen immer eins aus dem andern folge, fährt er fort: „Dies ist der einfältige Verstand und Meinung, was zu der Versehung Gottes gehört, was dieselbige begreife und worin sie stehe, dass wir diese Stücke alle zusammenfassen, wenn wir von der Versehung oder Wahl Gottes reden oder gedenken, wie Paulus durch das ganze erste Capitel zu den Ephesern also diese Lehre stückweis handelt und erkläret, und wenn ich bei dem Bericht und in der Einfalt bleibe, so habe ich, soviel mir von dieser Lehre zu wissen von Nöthen ist, und weiss, dass ich nicht irren oder fehlen kann. Wenn aber Jemand hie weiter will disputiren, Gott wisse aber gleichwohl zuvor wohl, welche und wieviel solchen seinen Beruf durch seine Gnade annehmen und welche demselben widerstreben werden? Dem antworte ich: Gott wisse ohne Zweifel das, und viel mehr, aber mir sei Solches zu erforschen nicht befohlen, sondern ich bleibe bei der Einfalt dieser Parabel. Item, wenn Jemand fragen wollte, weil dies zusammenhänget, die erwählet sein, die werden auch berufen, warum denn Gott sein Wort, dadurch der Beruf geschieht, nicht in allen Landen lauter und rein gebe? Hier antworte ich: meine Parabel, in welche mir der Herr Christus diese Lehre gefasst hat, strecket sich so weit nicht. Derhalben lege ich in dieser Frage mit Paulo Rom. 9 und Jes. 45 den Finger auf den Mund und spreche: o welch ein tiefer Abgrund der Weisheit Gottes etc. Ich erkenne aber an jenen, welche Gottes Wort nicht haben, Gottes

gerechtes Gericht, was wir alle miteinander würdig und werth wären: an mir aber und Andern, so berufen werden, erkenne ich Gottes lautere Gnade, ja ohne und wider alle unser Verdienst, und danke ihm dafür von Herzen. Weiter kann ich nicht und höher will ich nicht, sondern bleibe in den Schranken dieser einfältigen Parabel, auf dass ich mich nicht zu weit verrenne oder zu hoch versteige. Haben Andere mehr Gaben, dass sie in diesem Artikel höher können kommen, gönne ichs ihnen wohl. Weil aber mein lieber Herr Christus nicht ohn Ursach dies grosse Geheimniss in eine einfältige Parabel gefasst hat, bleibe ich bei dem Spruche Salomonis: qui simpliciter ambulat, bene ambulat, wer einfältig wandelt, wandelt am Allersichersten." — [266]) S. D. 707, 14.

Anhang.

Es dient in jedem Falle zum besseren Verständnisse des besprochenen Lehrstückes und dürfte denjenigen Lesern von besonderem Interesse sein, welche der allmählichen Genesis unsers Artikels nachgehen wollen, den entsprechenden Abschnitt aus dem mehrerwähnten Enchiridion von Chemnitz vor Augen zu haben, dessen Wortlaut sowohl in seiner Uebereinstimmung wie in seiner Differenz mit dem des Bekenntnisses von Bedeutung ist. Wir lassen daher jenen Abschnitt des Enchiridion hier anhangsweise folgen, umsomehr, als die Ausgabe dieser Schrift vom J. 1574, worin er zuerst sich findet, ziemlich selten geworden ist. In der ersten, mir vorliegenden, Ausgabe vom Jahre 1569*) findet sich

*) Die fürnemsten Heuptstück der Christlichen Lehre. Wie darinn die Pastores der Kirchen im Fürstenthumb Braunschweig etc. in den Jerlichen Visitationibus also examiniret vnnd befraget werden, das sie zugleich darinn gründtlich berichtet vnnd vnterweiset werden. Tit. 1. Ein Prediger soll

ein Abschnitt über die Prädestination überall noch nicht; in der zweiten lateinischen vom J. 1571 (vgl. Rehtmeyer, Braunschw. Kirchenhistorie III, 530), die mir nicht zugänglich, jedenfalls auch noch nicht, da sie nach dem Titel zu schliessen nur eine Uebersetzung der ersten und zwar nicht von Chemnitz selbst ist*); hingegen fügte Chemnitz in der neuen Bearbeitung und Herausgabe des Büchleins im J. 1574 **), dessen Vorwort an die Aebte und Pröbste der Klöster des löblichen Fürstenthums Braunschweig etc. vom 6. August 1574 datirt ist, zwischen die Artikel von der Rechtfertigung und von den guten Werken einen solchen von der ewigen Versehung oder Wahl Gottes zur Seligkeit ein. Demnach erscheint schon bei Beachtung der Zeit dieser Abschnitt des Handbüchleins als die unmittelbarste Vorarbeit von Chemnitz für die Schwäbisch-Sächsische Formel. Denn im März 1574 schickte Andreä die Schwäbische Formel, worin zuerst ein Artikel über die Prädestination aufgenommen war,

mechtig sein zu ermanen vnnd zu strafen die Wiedersprecher. Mart. Kemnic. D. Gedruckt zu Wulffenbüttel, durch Conradt Horn. Anno M. D. LXIX. 8.

*) Brevis et simplex forma examinis de praecipuis doctrinae coelestis capitibus, primum germanice per reverendum virum D. M. K. in usum pastorum minus exercitatorum conscripta: Nunc vero voluntate Authoris et loco Confessionis Ministerii Ecclesiae Brunsvic. latine conversa per Johan. Zangerum Oenipotanum, Ursellis, 1571. 8.

**) Handtbüchlein der Fürnemsten Heuptstücke der Christlichen Lehre, durch Frag vnd Antwort auss Gottes Wort einfeltig vnd gründlich erkleret. Anfenglich gestellet zum vnterricht der Pastorn in der Visitation des Fürstenthumbs Braunschweig. Jetzundt von newem vberlesen vnd gebessert. Durch Martinum Chemnicium D. Heinrichstadt. (370 SS. in 8. Am Ende der Schrift die Jahreszahl MDLXXIIII). Hiervon ist eine andere, mir ebenfalls vorliegende, Ausgabe, auf deren sonst völlig gleichlautendem Titel die Jahreszahl MDLXXV sich findet, ein dem Inhalte nach gänzlich mit jener von 1574 übereinstimmender Abdruck. Die lateinische Ausgabe aber vom J. 1577 (Enchiridion, in quo praecipua capita coelestis doctrinae per quaestiones ex verbo Dei et forma sanorum verborum in ecclesiis Saxonicis usitata explicantur etc.) ist nur Uebersetzung der deutschen vom J. 1574 und zwar durch denselben Joh. Zanger, welcher die Ausgabe von 1571 besorgte. Die späteren bis in das 17. Jh. sich fortziehenden Ausgaben kommen hier nicht in Betracht.

während in den 6 Predigten Andreäs davon noch nicht die Rede ist, nach Braunschweig, von da an begannen die Verhandlungen über diese Formel in Norddeutschland, und in der ersten Hälfte des folgenden Jahres wurde die Schwäbisch-Sächsische Concordie vestgestellt (s. überhaupt Heppe III, 39—58). Vergleicht man nun die Erweiterungen, welche Andreäs Entwurf im Artikel von der Prädestination durch die Niedersachsen erfuhr, so zeigt sich, dass sie insgesammt fast wörtlich mit der Darlegung der Lehre in dem Handbüchlein von Chemnitz übereinkommen. Uebrigens ist diese Vorarbeit nur die letzte unter anderen, früheren, Versuchen, das Lehrstück von der Prädestination bestimmter zu formuliren, wie denn schon in dem „Bekenntniss der Stadt Braunschweig" vom J. 1570 (s. Heppe, Entstehung und Fortbildung des Lutherthums S. 27, 131) ein verwandter Abschnitt über die Prädestination sich findet und auch die mehrerwähnte Predigt von Chemnitz über Matth. 22, 1—14 vom J. 1572 nach Inhalt und Form sich nahe mit der Darstellung im Handbüchlein berührt *).

Von der ewigen Versehung oder Wahl Gottes zur Seligkeit.

Sol auch ein Prediger von diesem Artickel etwas lehren? Oder darff ein Christ auch etwas hievon wissen?

Weil die heilige Göttliche Schrifft dieses Artickels, das Gott die Ausserwehlten vor der Zeit der Welt in

*) Man beachte auch die folgende Aeusserung von Chemnitz in dem Vorwort zur Ausgabe vom J. 1574: „Und weil der liebe Gott seine sonderliche Gnade und Segen gegeben hat, dass die christliche Declaration der streitigen Religionspuncte, so der fürstlichen Braunschweigischen Kirchenordnung einverleibet, daraus auch dies Handbüchlein mehrestheils genommen, von vielen ansehenlichen, nicht allein benachbarten, sondern auch weit abgelegenen Kirchen approbieret und als richtig gerühmet wird, habe ich mirs nicht lassen entgegen sein, da der Buchdrucker dies Büchlein hat von neues wiederum auflegen wollen, hab es auch an etlichen Oertern verbessert".

Christo zur Seligkeit versehen, erwehlet und verordnet habe, nicht an einem Orte alleine ongefehr gedenckt, sondern an vielen Orten denselbigen gründlich handelt und treibet, So kan und sol man auch dieselbige Lehre nicht für unnütz, unnötig oder ergerlich und schedlich halten, wenn sie aus und nach dem Fürbild des Göttlichen Worts, so viel darin geoffenbaret ist, gefüret wird. Und sollen die fürnembste Sprüche von diesem Artickel den Pastoribus bekandt sein, als Matt. 20 und 22. Luc. 10. Joh. 13 und 15. Act. 13. Roman. 8. 9. 10. und 11. 1 Cor. 1. Ephe. 1. 2 Timoth. 1 und 2. Galat. 1. 2 Thessa. 2. Apoc. 20.

Es wird aber offt von diesem Artickel gar unbescheiden geredet, So fasset auch mancher hieraus gefehrliche Gedancken, dadurch entweder Unbussfertigkeit gestercket, Oder der Glaube in Verzweiffelung getrieben wird.

Umb Missbrauchs und Missverstandts willen muss die Lehre des Göttlichen Worts nicht unterlassen oder verworffen werden, sondern allen Missverstand sol man mit Fleiss absondern und verwerffen, Auch für allem Missbrauch treulich warnen. Wer dann darüber der reinen Lehre missbrauchen wil, des Verdammniss ist billich, Rom. 3. Also aus diesem Artickel von der Ewigen Versehung Gottes fassen jhrer viel solche Gedancken: Weil Gott seine Ausserwehlten zur Seligkeit versehen hat, ehe der Welt Grund geleget ward, Ephe. 1., Und Gottes Versehen nicht feilen noch von jemandts gehindert oder geendert werden kan, Esai. 14. Rom. 9. Bin ich denn zur Seligkeit versehen, so kann mirs daran nicht schaden, ob ich gleich ohne Buss allerley Sünde und Schand treibe, Wort und Sacrament nicht achte, weder mit Busse, Glauben, Gebet oder Gottseligkeit mich bekümmere, sondern ich werde und muss doch selig werden, denn Gottes Versehen muss geschehen. Bin ich aber nicht versehen, so hilfft es doch nicht, wenn ich mich gleich zum Wort hielte, Busse thete, glaubete etc. Denn Gottes Versehen kan ich nicht hindern oder endern. Und solche Gedanken fallen auch wol Gottseligen Hertzen ein, wenn sie gleich aus Gottes Gnade Busse, Glauben

und guten Fürsatz haben, das sie gedencken: Wenn du aber nicht von Ewigkeit zur Seligkeit versehen bist, so ists doch alles umb sonst, und sonderlich, wenn sie auff jre Schwachheit sehen und auff die Exempel derer, so nicht verharret, sondern wider abgefallen sein.

Wieder diesen falschen Wahn und Gedancken sol man diesen klaren Grund, der gewiss ist und nicht feilen kan, setzen: Nemlich, Weil alle Schrifft von Gott eingegeben, nicht zur Sicherheit und Unbussfertigkeit, sondern zur Straffe, Züchtigung und Besserung dienen sol, 2 Tim. 3. Item, Weil alles in Gottes Worte darumb uns fürgeschrieben ist, Nicht das wir dardurch in Verzweiffelung getrieben sollen werden, sondern das wir durch Gedult und Trost der Schrifft Hoffnung haben, Rom. 15. So ist ohn allen Zweifel in keinem Wege das der gesunde Verstandt oder rechte Gebrauch der Lehre von der Ewigen Versehung Gottes, dadurch entweder Unbussfertigkeit oder Verzweiffelung verursachet oder gestercket werden. So führet auch die Schrifft diese Lehre nicht anders denn also, das sie uns dadurch zum Worte weiset, Ephe. 1. 1 Cor. 1. Zur Busse vermahnet, 2 Timoth. 2. Zur Gottseligkeit anhelt, Ephe. 1. Johan. 15. Den Glauben tröstet und unserer Seligkeit uns vergewisset, Ephe. 1. Johan. 10. 2 Thessal. 2.

Es ist aber dennoch wahr, das Gott alles, was geschehen sol, zuvor wisse und zuvorn versehen habe, Und das solch sein Wissen und Versehen nicht fehlen könne, Auch nichts ohn oder wieder seinen Willen geschehen könne.

Die alten Patres haben inter praescientiam seu praevisionem, et inter praedestinationem seu electionem, eine feine Distinction gesetzt, daraus dieser Handel nach der Schrifft einfeltig und mit gebürlichem Unterscheidt kan erkleret werden. Denn weil für Gott alle Ding, sie sein vergangen oder zukünfftig, unverborgen und gegenwärtig sein, so siehet und weis er zuvor alles, was geschehen wird, es sey gut oder böse, Und das heisst man praescientiam seu praevisionem. Allhie aber ist ein grosser Unterscheidt zwischen Gutem und Bösem, denn was böse Werck oder Händel anlanget, die siehet und weis

Gott zuvor, nicht also, das es sein gnediger wolgefelliger Wille sey, das es geschehen solle, denn er ist nicht ein Gott, dem Gottloss Wesen gefalle, Psalm 5, So ist auch solch zuvor ersehen und wissen Gottes nicht eine Ursach, so das Böse schaffe, wircke, fördere oder darzu helffe, sondern des Teuffels und der Menschen böser verkehrter Wille ist dessen Ursache. Was aber solcher verkehrter Wille wieder Gottes Befehl und offenbarten Willen böses fürnemen oder thun werde und wölle, Das sihet und weis Gott alles zuvor, und helt darinn seine verborgene Mass und Ordnung, wie viel, wie ferne und wie lange er dem Bösen verhengen und übersehen wölle. das ers geschehen lasse, Actor. 14 und 17. Setzet auch Ziel und Mass, wie ferne es gehen, wie lange es wehren solle, wenn, und wie ers hindern und strafen wölle, Daher auch die Schrifft sagt: Der Amoriter Missethat ist noch nicht alle, Gene. 15. Sie erfüllen ihre Sünden, 1 Thes. 2. Erfüllet das Mass eurer Väter, Matth. 25. Du samlest dir selbs den Zorn auff den Tag des Zorns, Roma. 2. Item 4 Reg. 19. Ich weiss dein aus und einziehen, das du wieder mich tobest, Ich wil dir aber einen Ring in die Nasen legen, Und wil dich den Weg wiederumb zu rück führen, da du herkommen bist, etc.

Was aber das Gute anlanget, Das sihet und weis Gott nicht allein zuvor, Sondern es ist sein gnediger Wille und Wolgefallen, das es geschehen solle, Er ist ein Ursach alles Guten, schaffet, wircket dasselbige, hilfft dazu, und beförderts. Und das heist man in Ecclesia praedestinationem, electionem seu praeordinationem, was das ewige Leben und Seligkeit belanget.

Wie kan man aber die Lehre von der Ewigen Versehung oder Wahl der Kinder Gottes zur Seligkeit aus und nach Gottes Wort also fassen und den Einfeltigen fürtragen, das sie dadurch nicht geergert oder verwirret, sondern getröstet und gebessert mögen werden?

Darauff sollen treue Prediger mit allem Fleiss sich wol bedencken, Auch fromme Christen sich gewehnen, wie sie jhre Gedancken von diesem hohen Geheimniss recht zusammen fassen mögen. Denn wenn man diesen

Artickel nicht anders und ferner ansiehet, Sondern nur so blos gedencket, das Gott in seinem Himmlischen verborgenen Rath durch seine Ewige Versehung diss allein verordnet und beschlossen habe, welche und wie viel selig, welche und wie viel verdampt sollen werden, Oder das er allein solche Musterung gehalten, diesen wil ich selig haben, jenen wil ich verdampt haben. Bistu versehen, so wirstu wol selig werden, bistu nicht versehen, so mustu ohne Mittel verdampt werden etc. So kans nicht feilen, es folgen hieraus seltzame, irrige, ergerliche, gefehrliche, schedliche Gedancken. Christus aber in der Parabel Matth. 22. Paulus Rom. 8. Eph. 1. Wenn sie diesen Artickel handeln, so halten sie uns denselben für, nicht blos in dem heimlichen verborgenen Rath Gottes, Sondern wie er uns in Christo, welcher das rechte wahre Buch des Lebens ist, durchs Wort offenbaret ist. Fassen also und begreiffen in diesem Artickel den gantzen Rath der heiligen Dreyeinigkeit von der Erlösung des Menschlichen Geschlechts durch Christum, von dem Beruff, von der Rechtfertigung und ewigen Herrlichmachung der Ausserwehlten, Wie solcher Rath Gottes in der Schrift uns offenbaret ist. Wer nun nach der Schrifft von dem Vorsatz, Versehung, Wahl oder Verordnung Gottes zur Seligkeit recht reden und gedencken will, der muss diese Stück, als darinn und darunter begriffen, zusammen fassen, So wirdt er sich einfeltig darin richten können.

1) Do Gott den Fall des Menschlichen Geschlechtes, und was daraus erfolgen würde, zuvor ersehen hat, das er in seinem Rath aus grosser Lieb und lauterer Gnade beschlossen und verordnet hat, Das und wie er das Menschliche Geschlecht durch Christum wiederumb erlösen wolte.

2) Das und wie er solche seine Gnade, auch das Verdienst und die Wohlthaten Christi durchs offenbarte Wort und darzu eingesetzte Sacramente dem Menschlichen Geschlecht wolt lassen fürtragen, Und zu der Hochzeit seines Sohns durch seine ausgesandte Diener die Geste beruffen und laden, Und also auff Erden biss ans Ende der Welt aus Gnaden durch diss Mittel aus dem verdampten, verlornen Menschlichen Geschlecht ihm eine ewige Kirche beruffen und samlen, in welcher er durchs

Wort solche seine Güter darreichen und austheilen wölle.

3) Das er auch durchs Wort, wenn das geprediget, gehöret und betrachtet wird, krefftig und thetig wölle sein, durch seinen heiligen Geist die Hertzen erleuchten, ware Buss in jnen wircken, und rechten Glauben anzünden, stercken, mehren, erhalten.

4) Das er alle die, so in warer Buss durch rechten Glauben Christum im Wort und Sacramenten ergreiffen und annehmen, gerecht wölle machen, jhnen jre Sünde vergeben, sie zu Gnaden, zu Kinder und Erben des ewigen Lebens auff und annehmen. Die aber das Wort von sich stossen, verachten, lestern und verfolgen, Acto. 15. oder wenn sie es hören, jhre Hertzen verstocken, Ebre. 4. dem heiligen Geist wiederstreben, Act. 7. ohne Buss inn Sünden verharren, Matth. 24. Luc. 14. Christum durch wahren Glauben nicht annehmen, Marc. 16. Oder andere Wege ausser Christo zur Gerechtigkeit und Seligkeit fürnehmen, Rom. 9. Oder nur einen eusserlichen Schein ohne waren Grund haben, Matth. 7. das er auch dieselbigen wölle zur Busse ruffen und vermahnen, Luc. 16. Jere. 3. Do sie aber in jhrem Gottlosen Wesen bleiben und verharren, das sie ewig verdampt und verloren sollen sein, weil sie die Finsterniss mehr lieben denn das Liecht, Joh. 3.

5) Das er auch die Gerechtfertigten heiligen wölle in der Liebe, Eph. 1. Und sie durch seinen heiligen Geist zum neuen Leben und Gehorsam erneuern.

6) Das er sie auch in seinen gnedigen Schutz wieder Sünd, Todt, Teuffel, Welt und Fleisch nehmen, haben und halten wölle, Für allem Uebel bewahren, durch seinen Geist auff seinen Wegen leiten, regieren und führen, do sie straucheln und fallen, wider auffrichten, im Creutz und Anfechtungen trösten und erhalten, Und wie ein getreuer Gott sie nicht lassen versuchen uber jhr Vermögen, sondern machen, das die Versuchung so ein Ende gewinne, das sie es ertragen können, und schaffen, das denen, so nach dem Vorsatz beruffen sind, alle Ding, auch Anfechtung, Creutz und Leiden zum besten dienen.

7) Dass er auch als ein getreuer Gott die jenigen, so er beruffen hat, wenn sie sich an seinem Wortt jmmer

halten, fleissig beten, an Gottes Güte bleiben, Rom. 11. das angefangene Wesen bis ans Ende behalten, Ebre. 3. und die empfangene Gaben treulich brauchen, Matth. 13. 14. wölle fest erhalten bis ans Ende, 1 Cor. 1. und in denen er das gute Werck angefangen hat, auch volführen bis auff den Tag Jesu Christi, Phil. 1. Die aber den heiligen Geist betrüben und verbittern, Ephe. 4. Esai. 63. sich von der Erkenntniss Christi und von dem heiligen Gebot muthwillig wiederumb abkehren und in den Unflath der Welt sich wieder einflechten und uberwinden lassen, 2 Pet. 2. dem Teuffel das Hertz wiederumb kehren und schmücken, Luc. 13. oder aus Hoffart auff das Vertrauen eigener Heiligkeit fallen, Mat. 20. das er auch dieselbige wiederumb zur Busse ruffen, Und da sie wieder kehren, wider zu Gnaden aufnehmen wölle, Luc. 15. da sie aber nicht wiederkehren, so lange der Tag heute heist, Ebre. 3. sondern darinn bleiben und verharren, das mit denen das letzte erger werde denn das erste, 2 Pet. 3. und die ersten die letzten werden, Mat. 20. das auch Gott uber solche muthwillige Verechter in diesem Leben seine schreckliche Gerichte der Verstockung, Verblendung und eines verkerten Sinnes beweisen wölle, Ro. 1. Eph. 4. Psa. 81. Act. 28.

8) Das Gott diejenigen, die er beruffen und gerecht gemacht hat, do sie beharren bis ans Ende, Math. 24. Das ist, da sie das angefangene Wesen, das Vertrauen und den Ruhm der Hoffnung bis ans Ende fest behalten, Ebr. 3. im ewigen Leben Selig und Herrlich machen wölle. Rom. 8.

Diss alles wird nach der Schrifft darin begriffen, wird damit gemeynet, Sol auch darunter verstanden werden, wenn man redet von dem Fürsatz, Versehung, Wahl, oder Verordnung Gottes zur Seligkeit.

Ist denn Gottes ewige Versehung allein auff den Handel der Seligkeit und nicht auch auff die Personen derer, so da selig sollen werden, gerichtet?

In diesem Artickel fasset die Schrifft allwegen auch die Personen der Ausserwehlten mit, denn die Meinung hats nicht, das Gott allein in gemein die Seligkeit bereitet, die Personen aber, die da selig wöllen werden,

für sich und durch jhre eigene Krefftе und Vermögen darnach trachten müsten und köndten, wie sie dieselbige erlangeten, Sondern Gott hat jede und alle Personen der Ausserwehlten, so durch Christum sollen selig werden, in seinem ewigen Rath, nach seinem gnedigen Fürsatz bedacht und zur Seligkeit versehen und erwehlet, auch verordnet, wie er sie durch seine Gnade, Gaben und Wirckung darzu bringen, befördern und erhalten wölle.

Geschicht solche Wahl Gottes allererst in der Zeit, wenn die Menschen Busse thun und glauben? Oder ist sie geschehen in Betrachtung der zuvor ersehener jrer Frömmigkeit?

S. Paulus spricht Eph. 1. Wir sindt erwehlet in Christo, ehe der Welt Grund geleget ward. Und 2 Timot. 1. Er hat uns selig gemacht und beruffen nicht nach unsern Wercken, Sondern nach seinem Fürsatz und Gnade, die uns gegeben ist in Christo Jesu vor der Zeit der Welt. So folget auch die Wahl Gottes nicht nach unserm Glauben und Gerechtigkeit, Sondern gehet fürher als eine Ursach dessen alles, denn die er verordnet oder erwehlet hat, die hat er auch beruffen und gerecht gemacht, Rom. 8. Und Eph. 1. spricht Paulus nicht, das wir erwehlet sindt, weil wir heilig waren oder heilig sein werden, Sondern spricht: Wir sindt erwehlet, auff das wir heilig würden, denn die Gnadenwahl ist eine Ursach des alles, was zur Seligkeit gehöret, wie Paulus sagt: Wir sindt zum Erbtheil kommen, die wir zuvor verordnet sindt nach dem Fürsatz des, der alles wircket nach dem Rath seines Willens, auff das wir etwas sein zu Lob seiner Herrlichkeit, Und nach der Wirckung glauben wir etc. Und ist dieselbige Wahl geschehen nicht aus Betrachtung unserer gegenwertigen oder künfftigen Werck, Sondern aus Gottes Fürsatz und Gnade, Rom. 9. 2. Timot. 1.

Weil denn allein die Ausserwehlten selig werden, und deren Namen geschrieben stehn im Buch des Lebens, Wie kan man denn wissen, welches die Ausserwehlten sind? Item, Ob auch ich gehöre in die Zahl der Ausserwehlten?

Ob auch dein Name geschrieben stehe im Buch des Lebens?

Hievon sollen wir urtheilen nicht nach unserer Vernunfft, auch nicht nach dem Gesetz oder aus einigem eusserlichen Schein. Auch sollen wir uns nicht bekümmern, den heimlichen verborgnen Rath Gottes zu erforschen, sondern auff den offenbarten Willen Gottes in Christo acht geben, denn er hat uns offenbaret und wissen lassen das Geheimniss seines Willens, Und hat dasselbige herfür bracht durch Christum, das es geprediget würde, Eph. 1. 2 Tim. 1. Also aber wird es uns offenbaret, wie Paulus spricht Rom. 8. Die Gott versehen, erwelet und verordnet hat, die hat er auch beruffen. Und die Geste, welche er zu seiner Hochzeit haben wil, lest er durch seine ausgesandte Diener beruffen, Mat. 22. zu seiner Zeit, einen zur ersten, den andern zur dritten, sechsten, neunden, auch wol zur eilfften Stund, Matth. 20. Und wenn Gott die Leute durch sein Wort berufft, so ist es sein Ernst, sein Will und Meinung, das er sie gern selig wölle haben und zur Erkenntniss seiner Warheit bringen, 1 Tim. 2. Durchs Wort in jhnen wircken, das sie erleuchtet, bekehret, gerecht und selig werden mögen. Denn Gottes Beruff ist kein Schertz oder Spiegelfechten, sondern was Gottes Will gegen uns sey, das müssen und sollen wir aus seinem Wort lernen und nach demselben urtheilen. So ist auch das Wort, dadurch wir beruffen werden, ein Ampt des Geistes, 2 Cor. 3. Und eine Krafft Gottes, Rom. 1.

Und diss ist allen armen Christen ein grosser nötiger Trost, das ich gewiss und freudig glauben kan und sol, wenn Gott durchs Wort mich berufft, das er eben dadurch und damit seinen Willen mir offenbaret, das er mich selig machen wölle, Das ist seinen Geist und Gnade durchs Wort mir geben, das ich erleuchtet, bekehret, gleubig, gerecht und selig möge werden.

Also kan man aus dem ersten Cap. zun Ephes. ein solche Definitionem nehmen, die Ausserwehlten haben und hören Gottes Wort, folgen demselbigen, Joh. 10. thun Buss, gleuben an Christum, beten, werden gerechtfertiget und geheiliget. Und ob diss alles gleich sehr schwach in jhnen ist, haben sie doch Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit, Math. 5. Also giebt der Geist

Gottes den Ausserwehlten Zeugniss, das sie Kinder Gottes sindt, Und do sie nicht wissen, was sie beten sollen, wie sich gebürt, so vertritt sie der Geist mit unaussprechlichem Seuffzen, Rom. 8. Und ist allen Christen ein schöner Trost, das Gott so treu ist, wenn er das gute Werck in jnen hat angefangen, das ers auch volführen und erhalten wölle, bis ans Ende, wo wir uns nicht selbst von jhm abkeren, 1 Cor. 1. Phil. 1. 2 Petr. 2.

Desgleichen sagt Paulus 2 Tim. 2. das es sey das Siegel, von der Ungerechtigkeit abtreten und den Namen Christi anruffen.

Hieraus ist gewiss, das kein Ausserwehlter in Unbussfertigkeit und Unglauben entlich bleibet und verharret. Wer nun die Stimme Christi nicht höret, oder derselbigen nicht folget, sondern in Sünden ohne Buss und Bekehrung lebet, sich mit Gotte in Christo durch den Glauben nicht versönet, dem heiligen Geist nicht folget, sondern widerstrebt, der sol nicht gedencken oder sagen, das er gleichwol unter die Zal der Ausserwehlten gehöre Joh. 8. 10. Wiewol ich einem solchen noch nicht entlich die Seligkeit absprechen sol oder kan, denn Gott kan jhn noch zur sechsten, neunden, oder auch wol zur eilfften Stunde beruffen und bekehren.

Und derhalben sol bey solchen jmmer mit dem Wort angehalten werden, Ob jhnen Gott dermal eins Buss geben wolte, 2 Tim. 2. Wer aber im Bösen verharret und entlich keine Busse thut, der ist gewisslich nicht ausserwehlet, Sondern der Verdampten einer.

Es stehet aber geschrieben: Viel sind beruffen, aber wenig sind ausserwehlt. Matt. 20 und 22. So sind auch viel, die das Wort mit Freuden annehmen, und darnach wider abfallen, Luc. 8. Wie kan denn der Beruff und der Anfang der Bekerung ein gewiss Zeichen sein, dadurch Gott das Geheimniss seines Willens uns offenbare?

Das nicht alle, die beruffen werden, ausserwehlet sind, kompt nicht daher, als hette es mit Gottes Beruff, so durchs Wort geschicht, die Meinung: Eusserlich beruffe ich euch wol zur Seligkeit, Aber im Hertzen meine ichs nicht, sondern wil das jr verdampt sollet sein und

bleiben, Ob ich mich auch gleich im Wort anders gegen euch erklere, dann solche Untugent, da man anders redet und anders im Hertzen meinet, strafft und verdampt Gott auch an Menschen, Psa. 5. und 12. So kan man auch nicht sagen, das Gott nicht alle, denen das Wort geprediget wird, beruffe, denn Gott berufft durchs gepredigte Wort und vermahnet durch uns, 2. Cor. 5. Und hat befohlen Busse und Vergebung der Sünden zu predigen, nicht allein etlichen, sondern allen Völckern, Mat. 28. Mar. 16. Praedicatio enim poenitentiae, et promissio gratiae universalis sunt universaliter omnibus proponendae.

Das aber viel beruffen und wenig ausserwehlet sind, ist diss die Ursach, wie die Schrifft meldet, Act. 13. Weil jr das Wort Gottes von euch stosset, und achtet euch selbs nicht werth des ewigen Lebens. Matth. 23. Wie offt habe ich dich wöllen samlen und du hast nicht gewölt, Act. 7. Ihr widerstrebet alzeit dem heiligen Geiste. Und wie es in der Parabola Mat. 22. fein einfeltig gefasset ist: Sie wolten nicht kommen, Sie verachtens, höneten und tödten seine Knechte. Und das Gottes Wille nicht gewesen sey, das sie den Beruff solten verachten und dem heiligen Geiste wiederstreben, bezeuget er damit, das er zornig darüber wird, das sie auff solchen seinen gnedigen Beruff nicht haben kommen wöllen, Mat. 22. Und das solche, die wol beruffen werden, aber dem heiligen Geiste, der durchs Wort in jhnen wirken wil, wiederstreben, nicht ausserwehlet sein, kömpt daher, denn mit der Versehung oder Wahl Gottes ists nicht dermassen geschaffen, das dieser oder jener solle selig werden, wenn er gleich das Wort nicht höret, oder wenn ers höret, sein Hertze dargegen verhertet, dem heiligen Geist, der durchs Wort in jhm Busse, Glauben und Besserung wircken wil, verharlich wiederstrebet, Sondern die Ausserwehlten hören Christi Stimme und folgen derselbigen, Jo. 10. Und weil der heilige Geist durchs Wort in jhnen wircken wil, ist Gottes Wille, das sie solches, weil der heilige Geist darzu Vermögen, Stercke und Kreffte gibt, annemen, uben, brauchen und nicht von sich stossen sollen. Die aber Christi Stimme nicht hören, Oder der gehörten Stimme nicht folgen, und in solchem Wesen verharren, die sind nicht ausserwehlet, wie droben erkleret. Und also sind viel be-

ruffen und wenig ausserwehlet. Denn der wenigste Theil nehmen das Wort an und folgen jm, Und dessen Ursach ist nicht Gottes Versehung, sondern des Menschen verkehrter, verderbter Wille, der des heiligen Geistes Wirkung durchs Wort nicht leiden wil, sondern derselben wiederstrebet.

Gleichsfals fallen jhrer viel wieder abe, die wol angefangen hetten, nicht der Ursach, alss wollte jhnen Gott die Gnade zur Bestendigkeit nicht geben und verleihen, Sondern sie keren sich muthwillig selber abe, betrüben und verbittern den heiligen Geist, Und schmücken dem Satan das Haus. Und was derer Urtheil sey, ist droben vermeldet, Luc. 13. 2 Petr. 2.

Welches ist denn nun der rechte Brauch dieser Lehre von der Versehung Gottes, Wozu dienet sie? Was hat sie für Nutz und Frucht?

Paulus spricht: Das alle Schrifft, so von Gott eingegeben, nütze sey zur Lehre, zur Straffe, zur Besserung und zum Troste, So muss diese Lehre, weil sie in der Schrifft gegründet, auch den Nutz haben, Und den Einfeltigen zur Anleytung können diese capita erzelet werden.

1) Bestetiget dieser Artickel gewaltig die Lehre von der Rechtfertigung des Glaubens, das wir on alle unsere Werck und Verdienst, lauter aus Gnaden, umb Christus willen, gerecht und selig werden, denn ehe wir geboren sind, ja ehe der Welt Grund geleget ward, vor der Zeit der Welt, da wir ja noch nichts Guts haben thun können, sind wir nach Gottes Fürsatz aus Gnaden in Christo, nicht aus oder nach unsern Wercken zur Seligkeit erwelet. Wie Paulus diss Argument, Rom. 9. u. 2 Tim. 1. gewaltig treibet.

2) Es leget auch dieser Artickel von der ewigen Wahl Gottes gewaltig ernider alle opiniones von den Krefften und Vermögen des natürlichen freyen Willens in Göttlichen Geistlichen Sachen, weil Gott vor der Zeit der Welt in seinem Rath bedacht und verordnet hat, das er alles, was zu unserer Bekerung gehöret, selbs durch seinen Geist in uns schaffen und wircken wölle. Und wenn Gott das nicht thue, das alsdann der Mensch mit allem, das er von Natur hat und vermag, in solchen Sachen nichts anders, denn eine Feindschaft wieder Gott sey, Rom. 8. Gene. 9.

3) Giebt diese Lehre den schönen Trost, das dem grossen Gott im hohen Himmel an meiner Bekehrung, Gerechtigkeit und Seligkeit so viel gelegen, das Er darüber, ehe der Welt Grundt geleget ward, Rath gehalten, bedacht und verordnet hat, wie ich dazu möchte gebracht und erhalten werden.

4) Ist auch das ein herrlicher Trost, weil der Teuffel unser Seligkeit feind, die Welt voller Ergerniss, unser Fleisch schwach und böse, das alles, was zu unser Seligkeit gehöret, so wol und gewiss verwahret ist, das es vor der Zeit der Welt in Gottes Fürsatz, der nicht feilen noch umbgestossen werden kan, beschlossen und verordnet ist. Das es nicht in unsern Henden, daraus es leichtlich könte verloren oder gerissen werden, sondern in den Almechtigen, gewaltigen Henden unsers Erlösers Jesu Christi, daraus es niemand reissen kan, bestehet, wenn wir uns nur an jhn halten, Johan. 10. Also nimpt Paulus aus diesem Artickel die tröstlichen Sprüche, Rom. 8. Dieweil wir nach Gottes Vorsatz beruffen sind, Wer wil uns denn verdammen? Wer wil uns scheiden von der Liebe Gottes in Christo? Denn ich bin gewiss etc. Item, 2 Tim. 1. Gott hat uns nicht gegeben den Geist der Furcht, denn er hat uns beruffen nach seinem Fürsatz und Gnade, die uns gegeben ist in Christo, vor der Zeit der Welt, Rom. 11. Gottes Gaben und Beruffung lassen sich nicht endern etc.

5) Auch im Creutz und Anfechtungen gibt diese Lehre schönen herrlichen Trost, wie Paulus Rom. 8. diss Argument gar tröstlich handelt, das Gott in seinem Fürsatz vor der Zeit der Welt bedacht und verordnet habe, durch was Creutz und Leiden er einen jeglichen gleich wolt machen dem Ebenbilde seines Sons. Und das einem jeden solch sein Creutz zum besten dienen müsse und solle, weil sie nach dem Fürsatz beruffen sind. Das ist, Gott habe in seinem Rath, ehe der Welt Grund geleget ward, was Creutz und Leiden belanget, in Gnaden bedacht, wie viel, wie gross, wie lange einem jeden seliglich sein solte, Und habe auch vor der Zeit der Welt den Ausgang der Anfechtung also verordnet, das es uns zum besten dienen möge. Daraus schleust Paulus: So bin ich gewiss, das weder Trübsal noch Angst, weder Hohes noch Tieffes uns scheiden möge

von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, Sondern in dem allen uberwinden wir weit etc. Das ist ein herrlicher Trost im Creutz aus diesem Artickel.

6) Es werden auch aus diesem Artickel mechtige Vermanungen und Warnungen genommen, wenn wir das Wort verachten, dem nicht folgen, den heiligen Geist uns nicht regieren wöllen lassen. Denn davon spricht Luc. 7. Die Phariseer verachteten Gottes Rath wider sich selbs. Item, das niemand jm den Wahn mache, er wölle selig werden, wenn er gleich dem Worte nicht folge, Oder wenn er durch den Beruff und Anfang der Bekerung die Gnadenwahl bei sich befindet, das er nicht gedencke: Es könne ihm nun nicht schaden, wenn er sich gleich auff Sünde wieder das Gewissen begibt und darinn fortfehret. So lehret dieser Artickel, das Gott in seinem Rath, ehe der Welt Grund geleget ward, beschlossen und verordnet habe, von denen so beruffen werden und nicht kommen wöllen: Ich sage Euch, das der Menner keiner mein Abendmal schmecken wird, Luc. 14. Item, die sich wieder abkeren und in die Sünde einflechten, denen solle das letzte erger werden denn das erste, 2 Petr. 2.

Auff solche einfeltige Weise kan der schwere Artickel von dem hohen Geheimniss der ewigen Versehung Gottes one Verwirrung der Gewissen mit Nutz und Frucht gehandelt werden, wie dann Christus wieder die hochfliegenden speculationes diesen Artickel auff solche einfeltige Weise in ein schlechte Parabel fasset, Matth. 22.

Es ist aber gleichwol bey und für Gott eine gewisse Zal der Ausserwehlten, welcher nichts kan zu oder abgethan werden? Item an etlichen Oertern gibt Gott sein Wort, an etlichen gibt ers nicht: Item etliche werden verstocket, etliche werden wieder bekehrt. Was sollen wir denn hiezu sagen?

Der einfeltigste, sicherste und beste Weg ist, das man mit Fleiss ein Unterscheid mache und behalte zwischen dem was Gott von solchem seinem geheimten Rath in seinem Wort uns offenbaret und wissen hat lassen, Eph. 1. Und was er von demselbigen Geheimniss

verschwiegen und verborgen ihm selbs alleine fürbehalten hat, was er davon offenbaret hat, Da von ist bisher gehandelt, das sollen wir lernen und uns darnach richten. Was er aber davon verborgen hat wollen bleiben lassen, darin sollen wir mit unsern Gedanken und consequentiis nicht grübeln, Sondern an das offenbarte Wort uns halten.

Also ist daran kein Zweiffel, das Gott gar wol und auffs allergewisseste vor der Zeit der Welt zuvor ersehen habe und noch wisse, welche von denen, so beruffen werden, glauben oder nicht glauben werden. Item, welche von den Bekehrten bestendig, welche nicht bestendig bleiben werden. So ist auch die Zahl, wie viel derselbigen sein werden, Gott ohn allen Zweiffel bewust und bekandt. Es ist auch das gewiss, das alles, was Gott zuvor ersehen hat und weiss, nicht anders sein kan noch feilen. Weil aber solch Geheimniss Gott verborgen und seiner Weisheit vorbehalten und uns im Wort darvon nichts offenbaret, viel weniger solches durch unsere Gedancken zu erforschen uns befohlen, sondern ernstlich davon abgehalten hat, Rom. 11. Sollen wir mit unsern Gedancken, folgern und schliessen darinn nicht grübeln, Sondern uns an sein offenbartes Wort, daran er uns geweiset, halten, Wie droben dasselbige erkleret.

Es weiss auch Gott ohn Zweiffel und hat einem jeden Zeit und Stunde seines Beruffs und Bekehrung bestimmet. Weil aber solches uns nicht offenbaret, sollen wir immer mit dem Wort anhalten, Zeit und Stunde Gott befehlen, Act. 1. Gleichfalls wenn wir sehen, das Gott sein Wort an einem Ort gibt, am andern nicht gibt, von einem Ort hinweg nimpt, am andern Ort bleiben lest. Item, einer wird verstockt, verblendet, in verkehreten Sinn gegeben, ein anderer, so wol in gleicher Schuld, wird wiederumb bekehret etc. In diesen und dergleichen Fragen setzet uns Paulus ein gewisses Ziel, das wir bey einem Theil wissen und erkennen sollen, das Gottes Gerichte gerecht sein, denn es sind wol verdiente Strafen der Sünden, Und Gott zeiget den seinen an etlichen Landen und Personen seinen Ernst, was wir alle wol verdienet hetten, wurdig und werth weren, weil unsere Natur durch die Sünde verderbet, und darüber wir uns gegen Gottes Wort so nicht verhalten, wie

wir billig solten, auff das die Andern in Gottes Furcht leben und Gottes lautere unverdiente Gnade an den Gefessen der Barmherzigkeit erkennen und preisen sollen. Denn weil wir alle in gleicher Schuld, geschicht denen nicht unrecht, so gestrafft werden. An den Andern aber, da Gott sein Wort gibt und erhelt, da Leute erleuchtet, bekehret und erhalten werden, preiset Gott seine lautere Gnade und Barmhertzigkeit, ohn und wieder unser Verdienst. Wenn wir so fern in diesem Artickel gehen, so bleiben wir auff der rechten Bahn, Wie geschrieben stehet, Ose. 13. Israel, das du verdirbst, die Schuld ist dein, das dir aber geholffen wird, das ist lauter meine Gnade.

Was aber in dieser Disputation zu hoch und ausser diesen Schrancken lauffen wil, da sollen wir mit Paulo den Finger auff den Mund legen, gedencken und sagen: Wer bistu Mensch, das du mit Gott rechten wilt? Denn das wir in diesem Artickel nicht alles ausforschen und ausgründen können noch sollen, bezeuget der hohe Apostel Paulus, Welcher, do er von diesem Artickel aus dem offenbarten Worte viel gedisputiret, wie er daran kömpt, Wass Gott von diesem Geheimniss seiner verborgenen Weisheit fürbehalten, drückt ers nieder und schneidts abe mit dieser Exclamation: O welche eine Tieffe des Reichthumbs, beyde der Weisheit und Erkenntniss Gottes, wie gar unbegreifflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege. Denn wer hat des Herrn Sinn erkandt? Nemlich ausser und uber dem, was er in seinem Worte uns offenbaret hat, etc.

XII.

De aliis haereticis et sectariis.

Die Aufgabe, welche wir zu lösen uns vorgenommen, die dogmatisch-historische Entwickelung und Beleuchtung derjenigen Lehrstücke, welche in Folge eines kirchlich-dogmatischen Processes gestaltet und in der Concordienformel confessionell fixirt wurden, ist hiermit im Wesentlichen beendigt. Denn auch das Bekenntniss selbst schliesst mit dem vorhergehenden Abschnitte die Reihe „der zwiespaltigen Artikel, die unter den Theologen Augsburgischer Confession nun viele Jahre disputirt, darinnen sich Etliche geirrt und darüber schwere Controversen entstanden“ [1]) — die hierauf folgende, dem 11. Artikel noch angefügte Erklärung über die Beschaffenheit des Friedens, wozu man allein die Hand bieten könne und wolle [2]), hat schon nicht mehr letzteren allein, sondern den Gesammtinhalt des Bekenntnisses im Auge. Und wiederum beginnt der 12. Artikel mit einer Erläuterung über die Absicht des Bekenntnisses, die nicht darauf gehe, von den Secten

und Rotten, die sich zur Augsburgischen Confession nie bekannt und deren Irrthum einhellig von allen Kirchen Augsburgischer Confession verdammet worden, hier insonderheit und vornehmlich Meldung zu thun, sondern lediglich dies bezweckt habe, gegenüber dem Vorwurfe der Gegner, als seien die Lehrer des Augsburgischen Bekenntnisses gänzlich unter einander und über den Sinn dieses Bekenntnisses zwiespaltig, die Einigkeit und die Uebereinstimmung derselben mit jener Confession „in allen vorgefallenen Artikeln, so allein unter den Theologen Augsburgischer Confession disputirt und angefochten", zu constatiren [3]). Wenn daher der 12. Artikel, obschon er bereits von der Schwäbischen Concordie an in den Bekenntnissentwürfen sich findet[4]), doch nur dem untergeordneten Zwecke dienen sollte, anhangsweise abzuwehren, dass „nicht stillschweigends oberzählter Rotten und Secten verdammte Irrthum uns, den Evangelischen, zugemessen werden"[5]), so hätten wir schon darin einen zureichenden Grund, diesem Artikel nicht die gleiche Behandlung angedeihen zu lassen wie den vorhergehenden. Aber noch ein Weiteres kommt dazu. Es ist klar, dass von einer dialectisch-dogmatischen Entwickelung der Bekenntnisspuncte, wie wir sie bisher zu vollziehen hatten, in diesem Artikel um so weniger die Rede sein kann, als neue Lehrbildungen nach Analogie jener, die in den früheren Artikeln ihren kirchlichen Niederschlag gefunden, hier überall nicht vorliegen, sondern ledig-

lich Negationen verschiedenartiger, da oder dort vorgekommener, diesem oder jenem Stücke der evangelischen Lehre und Praxis widerstrebender Irrlehren. So dass mithin hier gerade diejenige Arbeit in der Erläuterung des Bekenntnisses von uns nicht geleistet werden könnte, auf die wir bisher hauptsächlich gewiesen waren. Ebenso wenig würde es mit unsrer Aufgabe stimmen, sei es die mannigfachen Irrlehren, gegen welche das Bekenntniss sich erklärt, historisch darzustellen — denn wir haben bisher das Historische immer nur zum Zwecke des Dogmatischen herbeigezogen und müssen es dabei bewenden lassen; sei es die noch dazu unnütze Frage aufzuwerfen, inwiefern die Confessoren die Lehren jener Secten, welche sie zurückweisen, allenthalben in dem Sinne aufgefasst haben, in welchem sie von ihren Urhebern gemeint waren — denn es versteht sich von selbst, dass wir den Sinn der Zurückweisung zu bestimmen haben nach dem Sinne der Auffassung.

Ist es mithin in der Natur dieses Artikels einerseits und in der Beschaffenheit unsrer Aufgabe andrerseits begründet, dass wir denselben anders und kürzer zu behandeln haben als die übrigen, so verkennen wir doch weder das Interesse, welches sich für die Kirche an die solenne Lossagung von den mancherlei im Gefolge der Reformation aufgetretenen Häretikern knüpfte, noch das Recht der Confessoren, um dieses Interesses willen aus dem geschichtlich gewordenen Glaubensbewusstsein der Kirche heraus

die Irrlehren jener Häretiker bekenntnissmässig abzuweisen. Die Verwechselung der auf evangelische Erneuerung der Kirche gerichteten Bestrebungen Luthers und der Seinen mit den zugleich damals, in Folge der überaus tiefen Erregung des religiösen Lebens, auftauchenden Elementen der Häresie, der Schwärmerei und des Fanatismus war von Anfang der Reformation an den Kurzsichtigen ein Anlass der Verkennung und den Böswilligen eine Waffe zur Bekämpfung der evangelischen Wahrheit gewesen, und auch jetzt, wo die Verschiedenheit der evangelischen Lehre und Kirche von jenen Häresien und Häretikern als historische Thatsache vorlag, konnte Unverstand und Feindschaft, wie dies bis auf die Gegenwart geschehen, die Reformation für das Aufkommen solcher unreinen Elemente verantwortlich machen wollen. Darum begnügte man sich Seitens der Verfasser des Bekenntnisses nicht blos mit der Angabe des Grundes, weshalb man diesen Artikel überhaupt den früheren beifüge, sondern schob zugleich, in richtigerer, obschon nicht ausreichender, Würdigung der Verhältnisse, die Schuld des Umsichgreifens jener Rotten und Secten wesentlich denen zu, welche dem reinen Wort des heiligen Evangelii nicht Platz noch Raum gegeben, so dass die armen einfältigen Leute, die des Papstthums öffentliche Abgötterei und falschen Glauben greifen mussten, in ihrer Einfalt annahmen was sich nach dem Evangelio nannte und nicht päpstisch war — die Häresien der antirömischen

sich heimlich einschleichenden Sectirer[6]). Das Recht aber zur summarischen Abweisung aller jener Häresien, so dass dieselbe nicht sowohl ein Act der Autoren des Bekenntnisses für sich war, sondern wirklich im Namen der Kirche ausgesprochen werden konnte, beruhte auf der Thatsache, dass die evangelische Kirche selbst in den verschiedenen Stadien ihres Werdens und ihrer Fortentwickelung jene Secten sammt ihren Irrlehren von sich abgestossen hatte, und es mithin hier blos darauf ankam, diese thatsächlich gegebene Haltung der Kirche confessionell zu bezeugen.

Man wird hiernach erwarten dürfen, was denn auch das Verhältniss der Bekenntnissentwürfe zu einander und deren Beurtheilung bestätigt, dass eine Differenz über die in unserm Artikel auszusprechenden Antithesen nirgend verlautete und nur hinsichtlich des Masses und der Fassung desselben die späteren Redactionen von den früheren abweichen. Andreä benutzte bei der Ausarbeitung des ersten Entwurfes, der Schwäbischen Concordie, als Unterlage eine Reihe von Predigten, welche er im J. 1567 „von den fürnemsten Spaltungen in der christlichen Religion zwischen den Päpstischen, Lutherischen, Zwinglischen, Schwenkfeldern und Wiedertäufern" zu Esslingen gehalten und das Jahr darauf veröffentlicht hatte[7]). Der Inhalt dieser Predigten, wie er überhaupt nebst den sechs späteren, uns schon bekannten, von Andreä als sein Testament und

öffentliches Zeugniss vor Gott und seiner ganzen Christenheit hinsichtlich der Lehre bezeichnet wird, so er bis daher in der Schule und Kirche geführt und vermittelst göttlicher Gnaden auch bis an sein letztes Ende gedenke zu führen[8]), ist daher für das Verständniss des vorliegenden Artikels von um so grösserer Bedeutung, je genauer sich die einzelnen Stücke desselben mit den Sätzen des Bekenntnisses, die nicht selten wörtlich daraus entnommen sind, berühren. Hatte Andreä diesen Predigten entsprechend in dem Entwurf der Schwäbischen Concordie zwischen den Wiedertäufern und Schwenkfeldianern auch noch der Zwinglianer und ihrer Irrthümer vom Abendmahl gedacht[9]), so wurde dieser Abschnitt, offenbar in der Erwägung, dass dem schon früher genug gethan worden sei, in der Schwäbisch-Sächsischen Formel beseitigt[10]). Im Uebrigen blieb das Meiste von dem, was Andreä geschrieben, unverändert, und nur hie und da wurden später einzelne Puncte neueingefügt, wie in dem Abschnitt von den Wiedertäufern die Zurückweisung der Irrlehren, dass die Kinder christlicher und gläubiger Aeltern auch ohne und vor der Taufe heilig und Gottes Kinder seien[11]), dass Christus sein Fleisch und Blut nicht von der Jungfrau Maria angenommen, sondern vom Himmel mit sich gebracht, und dass er nicht wahrer wesentlicher Gott sei, sondern nur mehr und höhere Gaben und Herrlichkeit denn andere Menschen habe[12]); oder näher bestimmt und erweitert, wie z. B. in dem

Abschnitt von den Schwenkfeldianern deren Lehre von der Person Christi nach Seiten seiner durch die Erhöhung vergotteten Leiblichkeit [13]), desgleichen in dem Abschnitt von den neuen Antitrinitariern die Häresie von dem sonderlichen Wesen jeder drei Personen, welches nicht blos gleich, sondern auch ungleich gedacht werde, so dass dann allein der Vater wahrer Gott sei [14]). Ein Gegenstand des Streites aber bei den Verhandelungen über Annahme oder Ablehnung des Bekenntnisses, ein Grund oder Vorwand für letztere war und wurde der zwölfte Artikel, so viel mir bekannt, nirgend.

Es dient zur Erleichterung des Ueberblickes und zur Klärung des Urtheils über den Lehrgehalt, welcher in diesem Artikel kirchlich niedergelegt worden ist, wenn wir die einzelnen Puncte desselben dem Zusammenhange der historischen Gegensätze entnehmen und bestimmten dogmatischen und ethischen Kategorien unterstellen. Demnach werden nach einander in Betracht kommen die Lehren von Gott dem dreieinigen, von Christo und zwar nach Seiten seiner menschlichen Natur, von den Gnadenmitteln, von der Kirche, von der Gerechtigkeit vor Gott, von der Obrigkeit, von dem socialen Leben überhaupt und dem ehelichen insbesondere. Dem Ursprunge und dem Zwecke des Artikels gemäss können wir, wie schon oben bemerkt, nicht darauf rechnen, bei der einen oder bei der andern Lehre

einen dogmatischen Fortschritt über die früher gegebene Lehrbildung hinaus zu entdecken, da ja einfach nur negirt wird, was mit dieser als historisch gewordener im Widerspruch stand, und blos hie und da werden Consequenzen kirchlich vorhandener Lehren hervortreten, oder Lebensanschauungen der Kirche ihren Ausdruck finden, welche in früheren Bekenntnissen noch nicht oder nicht so zur Aussage kamen. Hierauf angesehen charakterisiren sich zunächst sowohl die auf die Dreieinigkeit Gottes wie die auf die Menschheit Christi bezüglichen Antithesen als solche, deren positiver Lehrinhalt nach keiner Seite hin den bis dahin beschriebenen Kreis des trinitarischen und des christologischen Dogmas erweitert. Denn wenn die Herabsetzung Christi unter das Niveau der Gottwesenheit und Gottgleichheit einerseits, wie sie bei Unitariern und Anabaptisten gleichmässig vorgekommen[15]), und die Setzung dreier Wesenheiten zugleich mit den drei Personen andrerseits, sei es als gleicher, sei es als ungleicher, so dass dann allein der Vater wahrer Gott sei, wie dergleichen z. B. bei Gribaldo und Gentile sich findet, von den Confessoren bestritten wird[16]), so ist die Thesis, welche jenen Häresien sich entgegenstellt, keine andere als die von der Einheit und Gleichheit des dreipersönlichen Gottwesens im Sinne des Nicänischen und des Athanasianischen Symbols, welche beide ja auch ausdrücklich bei dieser Gelegenheit genannt werden. Nicht minder genügt die herge-

brachte kirchliche Aussage von der wahren und bleibenden Menschheit Christi, bei all ihrer Durchdringung mit der Gottheit des Logos und Begabung mit göttlichen Attributen, als Antithese sowohl gegenüber dem Irrthum der Anabaptisten, wie Melchior Hofmanns und seiner Anhänger, dass Christus sein Fleisch und Blut nicht von der Jungfrau Maria angenommen, sondern vom Himmel mit sich gebracht habe[17]), als gegenüber der verwandten Häresie Schwenkfelds von der Enthebung des Fleisches oder der Menschheit Christi aus den Schranken der Kreatürlichkeit, sei es überhaupt sei es durch die Erhöhung[18]), einer Vergottung der Menschheit Christi, wodurch dessen menschliches Wesen vernichtet wird. Die Confessoren verwarfen die Sätze dieser Irrlehrer in dem Sinne, welchen der Wortlaut derselben nach dem hergebrachten kirchlichen Sprachgebrauche ergab, wenn schon ihnen sehr wohl bewusst war, dass z. B. Schwenkfeld mit jenen Aeusserungen das menschliche Wesen Christi nicht aufgeben wollte; denn, sagt Andreä in seinen Esslinger Predigten über diesen Punct, „wer mit den rechten wahrhaftigen Christen glauben will, der soll auch mit ihnen reden“. Komme es Schwenkfeld, dessen eigner Aussage zufolge, nicht auf den Namen oder das Wort Kreatur an, sondern allein auf die Majestät des Menschen Christus, und wolle er die menschliche Natur in Christo nicht verläugnen, sondern ihn als wahrhaftigen Menschen auch in der

Glorie und Herrlichkeit bekennen, so habe es mit diesem Artikel seine Richtigkeit, aber dann solle er und die Seinen auch durch die Barmherzigkeit Gottes und um seiner lieben Kirchen willen gebeten sein, sie möchten doch aufhören, die einfältigen Leute ferner irre zu machen, sondern möchten sie bei der Einfalt ihres christlichen Glaubens bleiben lassen. Man wolle Niemand, wer er auch sei, wider seinen Willen einen Irrthum auflegen, den er nicht halten noch vertheidigen möge, hingegen aber „sollen dieselbigen auch wiederum der alten Lehrer und unsre Reden anders nicht verstehen noch auslegen, denn wie es sie und wir mit ihnen gemeint, dass sie nämlich Christum nach seiner Menschheit eine Kreatur genannt, damit anzuzeigen, dass die menschliche Natur nicht von Ewigkeit her gewesen, noch vom Himmel gebracht, sondern in der Zeit der Gnaden von dem Sohne Gottes in Einigkeit seiner Person angenommen und dann über alle Kreatur in dieser und der zukünftigen Welt erhöhet worden sei“. Wer so mit ihnen Christum als unsern Bruder nach dem Fleische erkenne, ihn der nach demselben Fleisch unser Herr und Hoherpriester worden ist und den wir ganz als unsern Gott und Herrn anbeten und preisen, den wolle man auch für einen rechten Christen, Bruder und Schwester in diesem Artikel ansehen und aufnehmen[19]).

Wenig anders als mit den beiden genannten Lehrstücken verhält es sich mit jenem von den

Gnadenmitteln, dessen gegebene kirchliche Fassung ebenfalls im Gegensatze gegen Schwenkfeld und gegen die Anabaptisten vestgehalten wird. Es war die mystische Trennung des Aeusserlichen von dem Innerlichen, die Herabsetzung und Entwerthung des ersteren zu Gunsten des zweiten, worin die Negation der Vermittelung sei es des heiligen Geistes durch das gepredigte und gehörte Wort[20]), sei es der Versiegelung der Kindschaft und der Wiedergeburt durch die Taufe[21]), sei es des Leibes und Blutes Christi durch Brot und Wein im Abendmahle[22]) bei Schwenkfeld zumal ihren Grund hatte, wie denn derselbe in diesen Stücken selbst am Bestimmtesten seinen Glauben von dem „der lutherischen Prädicanten" unterschied[23]). Er will es darin nicht mit ihnen halten, dass sie den göttlichen Einfluss der Gnade Christi und seiner himmlischen Gaben Ausspendung durch äusserliche Mittel oder Instrumente der Kreaturen in die christgläubige Seele wollen bringen. Es sei nicht an dem, was Luther sage, dass Gott nicht wolle mit uns Menschen handeln ohne durch äusserliche Dinge, denn damit würde der freiwirkende allmächtige Gott und unser regierender König Christus an uns Menschen und unsern Dienst verbunden und ihm von Menschen in sein Regiment gegriffen. Die Lutherischen wollen im Reiche der Gnaden nicht Diener oder Knechte sein, sondern mit Christo herrschen und kurzum seine Helfer sein, uns selig zu machen, und lehren daher, dass Christus ohne

sie und ihren Dienst Niemand den Glauben noch den heiligen Geist gebe[24]). Die confessionelle Antithese gegen diese falsche Geistigkeit und Unmittelbarkeit des Verhältnisses zu Christo, gegen diese Zerreissung des Zusammengehörigen und organisch Verbundenen basirt auf jener durch Luther vor Allem der Kirche errungenen Erkenntniss, dass wie schon in der Person Christi so auch in der Ausspendung seiner Gaben Göttliches und Kreatürliches sich nicht ausschliessen, sondern das irdisch Menschliche und Natürliche zum Träger des Himmlischen, das äusserlich Wahrnehmbare zum Vehikel des Geistigen und Unsichtbaren von Gott gemacht sei. Und wie weit man dabei von einer Ueberschätzung des *ministerium ecclesiasticum* als solchen, als Amtes neben den Gnadenmitteln und abgesehen von diesen, entfernt war, lehrt nicht blos die Gleichsetzung desselben mit dem gepredigten Wort (*ministerium ecclesiasticum*, *hoc est*, *verbum Dei praedicatum*), sondern auch die zu Grunde liegende Ausführung Andreäs, dass man gar nicht gemeint sei, hierbei den Menschen beizulegen was allein Gott dem Herrn zugehöre, so wenig man dem menschlichen Wort als solchem, oder dem elementischen Wasser an sich oder dem irdischen Brot und Wein für sich die Gnadenwirkung zuschreibe[25]). Aber bei Schwenkfeld heisse unterscheiden so viel wie von einander reissen, und wenn Schwenkfeld die menschliche Mitwirkung im Sinne des Dienstes zulasse und überhaupt den äusserlichen Dienst oder die

mündliche Predigt des Evangelii nicht aufheben wolle (was ihn freilich nur für den „äusserlichen Menschen“ nothwendig dünkt[25b]), so laufe der Streit in diesem Stücke auf einen Wortstreit hinaus, denn alle die Bezeichnungen „Mittel, Werkzeug, Dienst“ würden in Einem Sinne von den Lutheranern gebraucht, und das sei eben ihre Meinung, dass der Prediger anders nichts thue als dass er diene[26]).

Handelte es sich hier, im Gegensatze zu Schwenkfeld, um die Lehre von den Gnadenmitteln überhaupt, so gilt der Widerspruch gegen die Anabaptisten der Taufe und zwar der Kindertaufe im Besondern. Auch hier reichen wir im Allgemeinen zum Verständniss jenes Widerspruches mit der bis dahin in der Kirche vestgestellten Lehre aus, und die etwa hinzutretenden neuen Elemente sind nur selbstverständliche Consequenzen aus dieser. Denn mit der Negation des Satzes, dass Kinder nicht sollen getauft werden, bis sie zu ihrem Verstande kommen und ihren Glauben selbst bekennen können[27]), verwarf man eben die wiedertäuferische Häresie selbst sammt deren nächstliegendem Scheingrunde, wogegen die evangelische Kirche von Anfange an sich erklärt hatte. Und mit der Ablehnung des andern Satzes, dass die Kinder der Taufe nicht bedürften, als die schon ohnedies vor Gott gerecht und unschuldig seien[28]), eines Satzes, der allerdings nicht so wie der vorige allen Wiedertäufern gemein war[29]), hielt man lediglich vest an dem seit der Augsburgischen Con-

fession in der Kirche sanctionirten Dogma von der Erbsünde. Endlich um desselben Dogmas willen und in der gleichen Tendenz, die Nothwendigkeit der Kindertaufe aufrechtzuerhalten, fügte man dem Bergischen Buche jene nach der Meinung derer, die sie vorgeschlagen, zunächst wider Calvin gerichtete, aber allerdings auch die Anabaptisten treffende, Antithese hinzu, es sei nicht an dem, dass der Christen Kinder, darum weil sie von christlichen und gläubigen Aeltern geboren, auch ohne und vor der Taufe heilig und Gottes Kinder seien[30]). Denn wenn die Gegner sich dabei auf 1 Cor. 7, 14 beriefen und demnach auch den Exorcismus bei der Kindertaufe verwarfen, so deutete man dagegen lutherischerseits jenes Wort des Paulus dahin, die Kinder seien nicht um deswillen unrein, und hätten nicht dem gläubigen Theile der Aeltern um deswillen als unrein, ihn verunreinigend zu gelten, weil der andre Theil ungläubig sei; gleichwie der ungläubige Gatte, den doch in der That Paulus nicht werde als heilig habe bezeichnen wollen im Sinne einer Zugehörigkeit zu Christo, heilig heisse mit Beziehung auf den gläubigen, der nicht dadurch verunreinigt, dessen Heiligkeit nicht dadurch geschädigt werde[31]).

In engem Zusammenhange mit der so eben besprochenen Klasse von Häresien steht eine weitere Reihe von Irrthümern, ebenfalls Anabaptistischer und Schwenkfeldischer Art, welche wider den evangelischen Begriff von der Kirche verstossen. Denn

der donatistische Kirchenbegriff, vermöge dessen die Anabaptisten behaupteten, es sei dies keine rechte christliche Versammlung noch Gemeine, in der noch Sünder gefunden würden[32]), und vermöge dessen Schwenkfeld läugnete, dass das eine rechte christliche Gemeinde sei, da kein öffentlicher Ausschluss oder ordentlicher Process des Bannes gehalten werde[33]), stand bei diesem in Relation mit dem Satze, dass nur wahrhaft erneuerte, gerechte und fromme Kirchendiener andre Leute nützlich lehren oder rechte wahrhaftige Sacramente reichen könnten[34]), und bedingte bei jenen die Meinung, dass man keine Predigt hören noch besuchen dürfe in Tempeln, darinnen zuvor päpstische Messen gelesen worden[35]), und dass man nichts zu schaffen haben solle mit den Kirchendienern, so das heilige Evangelium vermöge Augsburgischer Confession predigten und der Wiedertäufer Irrthum straften[36]). Es steht, so referirt Andreä richtig die Anschauung Schwenkfelds, von der rechten, wahrhaftigen christlichen Kirche geschrieben: ich hab euch vertrauet einem Manne, dass ich euch als eine reine Jungfrau Christo zubrächte. Dieser jungfräuliche Schmuck aber findet sich bei der lutherischen Gemeinde nicht, welche aus Weinsäufern, Gotteslästerern, Ehebrechern, Hurern, Geizigen, ungehorsamen Leuten gesammelt ist und also an ihren Früchten zu erkennen giebt, dass sie der Geburt aus dem Geiste ermangele und die rechte Kirche Gottes nicht sein könne. Zudem hat Gott seiner Kirche den

Bann und Ausschluss befohlen, welcher auch nicht bei den Lutherischen gefunden wird, da man hier ohne Unterschied die Unbussfertigen und notorischen Sünder zum Nachtmahl zulässt, so dass nichts übrig bleibt, als sich von einer solchen unchristlichen Versammlung abzusondern und nicht an Einem Joche mit den Ungläubigen zu ziehen[37]). Lasset uns sehen, antwortet Andreä darauf, was es mit der Jungfrauschaft der Kirche zu Korinth für eine Gestalt habe. Wohl giebt Paulus dieser Gemeinde herrliche Titel: „der Gemeinde Gottes zu Korinth, den Geheiligten in Christo Jesu, den berufenen Heiligen"; und abermals: „ihr seid geheiliget, ihr seid abgewaschen, ihr seid gerecht worden". Wer diese Worte allein ansähe und nicht in Acht nähme, was der Apostel hinzugefügt hat, der würde anders nicht gedenken, denn dass lauter Engel in dieser Gemeinde sein sollten. Wenn wir aber den Brief lesen, findet sichs gar anders. Denn S. Paulus strafet sie aufs Heftigste, dass Zank und Hader, Rotten und Secten unter ihnen seien, item, dass ein Laster bei ihnen ungestraft bleibe, das selbst unter den Heiden nicht geduldet werde, item, dass sie sich vor dem Nachtmahl voll getrunken und also in der Völlerei das Nachtmahl gehalten haben. Wie reimen sich aber diese Laster mit den vorhergehenden Titeln? Sprichst du aber, S. Paulus hat sie doch um dieser Sünden willen gestraft und ihm solches nicht gefallen, desgleichen auch den in den Bann thun lassen, der seine Stiefmutter

zur Ehe genommen: das ist wohl wahr, aber darum hat er nicht gesagt, dass sie nicht sollten eine rechte Kirche Gottes sein; er straft und warnet sie wohl, aber erkennet sie dennoch für seine Kirche und Gottes Gemeinde. Ueberall, die Heiligkeit der Gemeinde stehet vornehmlich im Glauben an unsern Herrn Jesum Christum, der uns gemacht ist von Gott zur Weisheit, zur Gerechtigkeit und zur Heiligung[38]).

Andreä hatte in der Schwäbischen Concordie, gegenüber dem Schwenkfeldischen Dringen auf den kirchlichen Bann als zum Wesen der Kirche gehörig, den Satz schlechthin verworfen, dass keine rechte christliche Gemeinde sei, „da der Ausschluss oder Excommunication nicht gehalten werde“ [39]), gleich wie er auch in den Esslinger Predigten zwar von dem Ausschluss redet, wie er nach der Schrift in den christlichen Gemeinden solle gehalten werden, aber hinzusetzt, man müsse es Gott befehlen, wenn diese Ordnung nicht allenthalben gleich und streng gehalten werde. Augustin selbst habe es erfahren und ausgesprochen, wie unmöglich und wohl auch zu Zeiten um des Heiles der Sünder selbst willen gefährlich es sei, sie aus der Kirche auszuschliessen. „Dass aber Etliche, besonders die Schwenkfeldianer und Wiedertäufer, vermeinen, wenn sie mit solchen Leuten das h. Sacrament halten und empfahen sollten, so würde es ihnen zum Gericht gereichen und sie sich also ihrer Sünden theilhaftig machen, darin irren sie sich. Denn S. Paulus, da er lehret, wie sich ein

Jeder zu dieser himmlischen Mahlzeit schicken und bereiten soll, spricht nicht: der Mensch aber prüfe alle die Leute, die mit ihm das Nachtmahl empfangen wollen — denn das wäre ihm unmöglich, hat dessen auch von Gott keinen Befehl, sondern er sagt: der Mensch prüfe sich selbst, sich selbst, sagt er, nicht einen Andern. Wenn ein Gottloser nicht öffentlicher Weise ausgeschlossen ist, kannst du um seinetwillen nicht vom Sacrament bleiben. Denn wo du auf solche Leute alle solltest Achtung geben, würdest du dein Leben lang nimmer zum Nachtmahl gehen. Lass du Solches den Prediger und die Aeltesten vor Gott verantworten, die nicht gebührenden Ernst gegen einen solchen Menschen brauchen, dich gehet er nichts an, du darfst es auch gegen Gott nicht verantworten, siehe nur du, dass du mit aufrichtigem Herzen vor dem Herrn wandelst"[40]). Indessen, wenn man auch jedenfalls die Thesis Andreäs in dem hier erläuterten Sinne billigte, so ging man doch bei der letzten Redaction des Bekenntnisses auf den Vorschlag der Würtemberger, Badener und Henneberger Theologen ein, welche in der Erwägung, dass vermöge des der Kirche unveräusserlichen Amtes der Schlüssel ein Ausschluss der Unbussfertigen doch Statt finde, ob sie gleich äusserlich unter der Gemeinde bleiben, beantragten, statt „Ausschluss" lieber „öffentlicher Ausschluss oder *solennis processus excommunicationis*" zu setzen[41]). So dass sich mithin die der Lehre S c h w e n k f e l d s ent-

gegenstehende kirchliche Anschauung, übereinstimmend mit der in der Augsburgischen Confession vorgetragenen Fassung des Wesens der Kirche, dahin formulirt, nur die mit der Predigt des Evangeliums unzertrennliche Ausschliessung der Sünder von dem Reiche Gottes, nicht die auch äusserlich vollzogene, sei zu den wesentlichen *notae ecclesiae* zu rechnen[42]).

Kommt in diesem Stücke die Aussage der Concordienformel mit der Augsburgischen Confession überein, so entspricht nicht minder dem 8. Artikel derselben, will aber auch lediglich innerhalb der Schranke desselben gehalten sein die Ablehnung des andern Schwenkfeldischen Irrthums, dass der Diener der Kirche andre Leute nicht nützlich lehren oder rechte wahrhaftige Sacramente reichen könne, der nicht für seine Person wahrhaft erneuert, gerecht und fromm sei. Es handelt sich dabei lediglich um die Frage, ob die dem Worte Gottes inwohnende Kraft, ob die den Sacramenten von Christo eingestiftete Gabe von der sittlichen Qualität derer abhängig sei[42]), welche mit der Verwaltung der Gnadenmittel betraut sind, und nur in diesem Betracht wird die Behauptung Schwenkfelds verworfen. Im Uebrigen, sagt Andreä, solle hiermit keineswegs das gottlose Leben der Pfaffen und Prädicanten gebilligt oder entschuldigt werden, die in öffentlichen Lastern liegen und die Gemeinde Gottes verärgern. Und die Thatsache ist damit nicht geläugnet, dass die Schätze des Hauses Gottes, wenn sie auch in den

Händen des untreuen Haushalters bleiben was sie sind, zumal was das am Meisten durch das persönliche Zeugniss des Predigers vermittelte Wort Gottes anlangt, von den Händen dessen, der sie aus Erfahrung kennt und im Glauben würdigt, besser getheilt und darum auch wirksamer verwerthet werden als unter der profanen Behandlung eines Ungläubigen [43]).

Hiernach wird es nicht ferner nöthig sein, den donatistisch-schwärmerischen Kirchenbegriff der Anabaptisten, welchen das Bekenntniss ebenfalls erwähnt [44]), sammt dessen zum Theil fanatischen Consequenzen ausführlicher in Beziehung auf die entgegenstehende kirchliche Lehre zu besprechen. Nur dies haben wir hinzuzusetzen, dass, gleichwie in jener wüsten anabaptistischen Bewegung die verschiedenartigsten Elemente durch einander gähren, donatistische, mystisch-spiritualisirende, falsch-asketische und zugleich libertinistische, chiliastische, demzufolge auch die von dem Bekenntniss namhaft gemachten wiedertäuferischen Sätze ebensosehr wie die confessionellen Antithesen mit jenen verschiedenartigen Momenten in Relation zu bringen sind. Wenn z. B. die wiedertäuferischen Sectirer ihr Wegbleiben aus den Gotteshäusern und den kirchlichen Versammlungen u. A. damit vertheidigten, Gott habe jetzt, nachdem der ceremonische Schein abgethan und in Christo der rechte wahre Gottesdienst angegangen sei, nur in seiner Gemeinde und sonst weder hie noch da seines Namens Gedächtniss setzen wollen, überdem habe man einst,

da alle diese Lande zum Mundbekenntniss des christlichen Glaubens durch das Schwert gezwungen worden, heidnische Cultusstätten zu Versammlungsorten der Christen gemacht, da doch Gott schon im A. T. keine Gemeinschaft mit solchen Stätten zu haben sondern dieselben gar auszureuten befohlen, man habe endlich, nachdem so die Wurzel des Götzendienstes in der Erde geblieben, neue Abgötterei in die Kirchen eingeführt und an die Stelle der heidnischen Götzen Heilige hineingestellt u. dergl. m., so sieht man wohl, dass in der Negation dieser Sätze und ihrer practischen Consequenz verschiedene Seiten der evangelischen Erkenntniss zusammenwirken mussten, wie denn auch Andreä in seinen hierauf bezüglichen Predigten theils die richtige Verhältnisstellung des Innern und des Aeussern, theils die geordnete Verwaltung der Gnadenmittel, theils die nothwendige Unterscheidung des A. und des N. T., theils die evangelische durch die Apostel (vgl. Act. 17) sanctionirte Freiheit, und Aehnliches dagegen geltend macht[45]. Dagegen haben wir keine Ursache, auf den letzten der hierher gehörigen Puncte uns weiter einzulassen, da die Wiedertäufer, wie wir ihn nach Andreä[46]) exemplificiren wollen, mit den lutherischen Pfaffen weder zu schicken noch zu schaffen haben wollten, sondern allerdings ihrer müssig gehen, ihnen nichts zu kaufen geben, sie nicht grüssen, auch keinen Gruss von ihnen annehmen, in Speise und Trank, Arbeit und Geschäft keine Gemeinschaft mit ihnen haben,

um sich ihrer Sünden nicht theilhaftig zu machen. Das waren eben nur practische Consequenzen, von den Wiedertäufern aus ihrer inneren Stellung zu den Lutheranern und zwar gemäss dem fanatischen Charakter dieser Sectirer in übertreibender Weise gezogen.

Wir wenden uns zu den Sätzen unsers Artikels, mit denen rücksichtlich der evangelischen Lehre von der Gerechtigkeit vor Gott Irrthümer abgewiesen werden, wie sie sowohl die Wiedertäufer[47]) als auch die Schwenkfeldianer[48]) sich hatten zu Schulden kommen lassen. Wenn es hierbei weder einer historischen Begründung bedarf, dass die Schädigung der evangelischen Fundamentallehre von der Rechtfertigung durch Hereinziehung „der Erneuerung und der Frömmigkeit des Wandels, durch eigne sonderliche Satzungen und selbsterwählte Geistlichkeit" bei den Anabaptisten wirklich vorgekommen[49]), noch eines dogmatischen Nachweises, inwiefern dadurch das evangelische Dogma verletzt werde, so möchte es dagegen von Interesse sein, des neuerdings gegen die Concordienformel erhobenen Vorwurfs zu gedenken, dass sie in ihrer „leidenschaftlichen Polemik gegen Alles was der Schwärmerei ähnlich war", Schwenkfeld eine Lehre andichte, gegen die er doch beständig protestirt habe, die Lehre nämlich, „dass ein Christenmensch, der wahrhaftig durch den Geist Gottes wiedergeboren, das Gesetz Gottes in diesem Leben vollkommen halten und erfüllen könne"[50]). Machen wir uns es zunächst klar, wie Schwenk-

feld sich zu der lutherischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben und zwar nicht einer irgendwie veräusserlichten oder in der Praxis übelangewendeten, sondern zu der Lehre stellte, wie sie Luther persönlich verstand und wollte. Es mag sein, sagt Schwenkfeld, nachdem er seine Lehre vom Glauben und von der Glaubensgerechtigkeit vorgetragen, dass Luther von diesem Allen vielleicht etwas gesehen hat, da er von der Gerechtmachung des Glaubens wider die Gerechtmachung der Werke anfänglich hat gepredigt und geschrieben: er hats aber nicht können gänzlich erreichen noch eigentlich erklären oder ausführen und deshalb übel troffen, und weil er, wie sichs ansehen lässt, die Natur und Art des wahren Glaubens nie recht gründlich erkannt noch in der Schule des h. Geistes genugsam gelernt hat, so ist er nicht dabei blieben, sondern vom gerechtmachenden Glauben, der ohne Mittel aus Gott ist und auf Gottes Kraft besteht, auf den historischen Vernunftglauben abgefallen, der in Menschenweisheit ist und aus dem äusserlichen gepredigten Worte seine Herkunft und Grund hat. Die Schrift setzt das *sola* nicht hinzu, vielleicht darum, dass uns nicht allein der Glaube, sondern auch andere göttliche Dinge gerecht machen. Wenn wir z. B. die Liebe verstehen wollten, wie Johannes an einem Orte davon schreibt: Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm, so könnten wir wohl sagen, dass uns auch die Liebe, welche Gott selbst

ist und durch den h. Geist in unser Herz wird gegossen, gerecht und selig mache. Denn der gerechtmachende wahre Glaube, welcher nicht aus der Predigt, noch aus der h. Schrift, noch von etwas Aeusserlichem kommt, sondern aus Gott vom Himmel als eine gnädige Gabe und Geschenk des h. Geistes, ist ein Tröpflein des Wesens, darin Alles ewig und gegenwärtig gesehen wird, ja er ist im Grunde Ein Wesen mit dem, der ihn schenkt und giebt, oder wie Schwenkfeld anderwärts sagt, es ist der Glaube gründlich nach seinem Wesen und Ankunft nichts Anders als die Natur und der Selbstand Gottes im Geschenk und in der gnädigen Gabe, ein Tröpflein oder Trünklein aus dem unerschöpflichen Bronnen des Wassers des Lebens, ein Fünklein aus dem ewig brennenden Feuer der einigen Gedrittheit Gottes [51]).

Nachdem so Schwenkfeld seinem Begriffe des Glaubens und der Gerechtigkeit beigelegt, was der lutherische angeblich nicht hat, und demselben genommen, was der lutherische wirklich und allein hat, das sichere Fundament der ausser uns gelegenen Gerechtigkeit Christi, nachdem er so den gemeinlutherischen Begriff nicht etwa bereichert, sondern geschmälert und verwirrt hat, bestreitet er in diesem Zusammenhange den Satz, dass dem Menschen unmöglich sei, Gottes Gebot zu halten, erklärt es für ein Aergerniss, wenn man noch heute an etlichen Orten singe: es ist doch unser Thun umsonst auch in dem besten Leben, und giebt sich alsdann die unnütze

Mühe, Zeugnisse aus der Schrift dafür zu sammeln, dass Gott seine Gebote wolle gehalten haben[52]). In der That steht man hier vor einem Dilemma: entweder ist es Schwenkfelds Meinung, dass es mit unserm Thun nicht umsonst sei (in einem Zusammenhange, wo es sich um die Rechtfertigung des Sünders handelt), und dann muss dieses Thun so geartet sein, dass es nicht umsonst ist, nämlich im Sinne des Liedes, d. h. es muss vollkommen sein; oder nach der Meinung Schwenkfelds ist dies Thun nicht vollkommen, reicht nicht aus vor Gott auch in dem besten Leben, — dann hat sein früherer Widerspruch keinen Sinn, denn dass der Wiedergeborene Gottes Gebote halten könne und solle, aber ohne dass sein Thun als solches ihn vor Gott gerecht macht, weil es unvollkommen ist und bleibt, das war eben die Meinung derer, die er bekämpfte.

Es war daher wohl verzeihlich und lässt sich noch anders erklären als aus „leidenschaftlicher Polemik", dass man lutherischerseits den Widerspruch Schwenkfelds gegen die Lehre Luthers von der Rechtfertigung so auffasste, wie er ohne sinnlos und gegenstandslos zu sein nur verstanden werden konnte. Oder meint man wirklich, die Sache sei damit abgethan, dass Schwenkfeld auf den Vorwurf des Flacius erwiderte, das Wort vollkommen (dass ein Christ Gottes Gebote vollkommen halten könne) habe er nicht geschrieben, und anderwärts zugestand, ohne Sünde leben wir vor Gott

nimmer[53])? Es verhält sich in der That mit diesen haltungslosen, in sich widersprechenden Aussagen Schwenkfelds hier ganz ähnlich, wie oben mit seiner Negation der Kreatürlichkeit des Fleisches Christi, während er doch dessen wesentliche und wahre Menschheit behauptete. Die Kirche nahm den Widerspruch Schwenkfelds gegen das System ihrer Lehre in dem Sinne, in welchem er wirklich war was er sein wollte, eben ein Widerspruch, nicht in jenem, wo er es nicht war, trotzdem dass er es wollte.

Die gesunde evangelische Erkenntniss von der Stellung der Kirche inmitten der Welt, von dem Verhältniss des Reiches Gottes zu den Dingen des natürlichen Lebens, wie sie theilweise schon in der Ablehnung der vorhererwähnten Irrungen sich aussprach, kommt zu noch völligerem Ausdruck in der Verwerfung der auf den Stand der Obrigkeit bezüglichen anabaptistischen Lehren, erstens, dass die Obrigkeit kein gottseliger Stand im N. T. sei, zweitens, dass ein Christenmensch mit gutem, unverletztem Gewissen das Amt der Obrigkeit nicht tragen könne, drittens, dass ein Christ das Amt der Obrigkeit mit gutem Gewissen nicht anrufen und wider die Bösen gebrauchen dürfe, viertens, dass einem Christen der Eid vor Gericht oder behufs der Huldigung nicht erlaubt sei, endlich fünftens, dass die Obrigkeit mit unverletztem Gewissen die Uebelthäter am Leben nicht strafen könne[54]). Es waren, wie man sowohl aus

dem Inhalte dieser Sätze selbst, als aus den drei hiefür zu Grunde liegenden Predigten Andreäs[55]) ersieht, vornehmlich die älteren Anabaptisten, welche das Bekenntniss im Auge hat, so jedoch dass die spätere, gemässigte aber auch inconsequente, Richtung Mennos, welcher die Obrigkeit als göttliche Ordnung anerkannte, aber gleichwohl den Seinen verbot oder widerrieth, ein obrigkeitliches Amt zu bekleiden, Krieg zu führen, Eide zu leisten[56]), nicht minder von den confessionellen Antithesen getroffen wird. Eben daraus aber, dass der Gegensatz wesentlich den älteren Anabaptisten gilt, erklärt sich die genaue Uebereinstimmung der hier in negativer Form ausgesprochenen Lehren mit jenen im 16. Artikel der Augsburgischen Confession. Diese von Anfang der Reformation an vollzogene Richtigstellung der evangelischen Lehre und Gemeinschaft zu den bürgerlichen Institutionen hat an ihrem Theile ganz besonders dazu beigetragen, dass es damit nicht blos zu einer Secte, sondern zu einer Kirche kam und kommen konnte. Indem wir daher hinsichtlich der genannten Puncte lediglich auf die Darlegung in der Augsburgischen Confession und die weitere Ausführung in der Apologie (*de ordine politico art. XVI*) verweisen, gedenken wir nur noch mit einem Worte der drei übrigen auf das sociale, bürgerliche und eheliche, Leben bezüglichen Antithesen, dass ein Christ mit gutem Gewissen nichts Eigenes behalten noch besitzen könne, dass ein Christ mit gutem Gewissen kein

Gastgeber, Kaufmann oder Messerschmied sein könne, dass Eheleute um des Glaubens willen sich von einander scheiden und Eins das Andere verlassen und mit einem Andern, das seines Glaubens ist, sich verehelichen möge[57]. Während von diesen Stücken die beiden ersten ebenso wie hier im Gegensatze zu den Anabaptisten bereits in der Augsburgischen Confession und deren Apologie erwähnt oder wenigstens berührt werden[58], findet sich das dritte nur an unserm Orte genannt, wie ja überhaupt die früheren Bekenntnisse nur gelegentlich auf die Ehescheidung und die Wiederverehelichung Geschiedener zu sprechen kommen[59]. Es gab nämlich nach der Angabe Andreäs unter den Wiedertäufern solche, welche lehrten, die Ehe stehe in drei Graden oder Staffeln, zunächst in der Ehe Gottes mit der Seele oder dem Geiste des Menschen, zum Andern in jener des Geistes mit dem Leibe, zum Dritten in der Verbindung eines Leibes mit dem andern, des Mannes mit dem Weibe, welches nicht der erste, sondern der letzte und gröbste Grad der Ehe sei. Nun sagten sie, wenn diese Grade nicht gehalten würden in den beiden ersten Staffeln eben so wohl wie in der dritten, das ist, wenn der Mann als eine Herrlichkeit Gottes (1 Cor. 11, 7) seine Ehe mit Gott nicht bewahre und seinem Weibe mit Reizung zur Gottseligkeit nicht vorangehe, so habe er schon die Ehe an seinem Weibe gebrochen. So wenn er sich voller Wein tränke, heim käme, seinem Weib und Kindern ärger-

lich wäre, so hätte er damit seine Ehe gebrochen. „Da nun ein fromm ehrbar Weib bei einem solchen unnützen, ärgerlichen Ehemann lebt, da finden sich die Wiedertäufer, die sprechen zu einem solchen Weib: was thust du bei deinem Manne, er ist nicht mehr dein Mann, denn er hat die Ehe an Gott und an dir gebrochen durch sein gottlos Leben; wenn du ferner bei ihm bleibest, so machst du dich seiner Sünden theilhaftig, gehe von ihm, lass ihn sitzen und zeuch du zu den Brüdern und Schwestern, da man nicht so ärgerlich lebt. Bereden also die guten Weiblein, als wäre die Ehe gebrochen, das doch nicht ist, und dass sie Mann und Kinder sitzen lassen, wie wir denn solcher Exempel eben viel haben; und sobald sies ins Mährenland bringen, geben sie ihnen andere Männer“[60]). Was Andreä diesem anabaptistischen Unfug entgegenhält[61]), knüpft sich an 1 Cor. 7, 12–16; auf Grund dieser Stelle bestreitet er Beides, sowohl das bezeichnete Motiv zur Lösung der Ehe, wie das Recht der Wiederverehelichung des Theiles, welcher aus jenem Motive gegen des Apostels ausdrückliche Weisung den andern verlasse.

Historischer Nachweis.

[1]) S. D. Art. de praedestinatione 724, 94. — [2]) Ebendas. 95, 96. — [3]) S. D. 725, 1—6. [4]) Vgl. den Abdruck der Schwäbischen Concordie bei Heppe III, Beil. S. 161 ff. In den Predigten Andreäs findet sich ein entsprechender Abschnitt noch nicht, doch vgl. den Anfang der ersten Predigt bei Heppe a. a. O. S. 10 mit der Zuschrift an Herzog Julius von Braunschweig S. 5, wornach diese sechs Predigten von Andreä sich anschliessen an jene, die er zuvor „in Esslingen wider die Papisten, Zwinglianer, Schwenkfeldianer und Wiedertäufer gethan". Mehr hierüber nachher. — [5]) S. D. 726, 7, 8. — [6]) S. D. a. a. O. — [7]) Drey und dreissig Predigen von den fürnembsten Spaltungen in der Christlichen Religion, so sich zwischen den Bäpstischen, Lutherischen, Zwinglischen, Schwenkfeldianern und Widerteuffern halten. In wölchen jedes Theils Meinung und Grund treulich gesetzt und ein einfaltiger Bericht und Anleitung auss den sechs Hauptstucken Christlicher Lehr gegeben würdt, wie ein jeder einfaltiger Lay in solchem allem die Wahrheit erkennen und sich Christlich darein schicken soll, dass er in kein Sect verfüret werde . . . Gepredigt zu Esslingen durch Jacobum Andree D. Probst zu Tübingen etc. Gedruckt zu Tübingen 1568. Den äusseren

Anlass zu diesen Predigten gab, wie Andreä in der Vorrede berichtet, die zeitweilige Verlegung der hohen Schule zu Tübingen „von wegen eingefallener sterbender Leuffe" im J. 1566 nach Esslingen, wo er in Ermangelung eines Pfarrers aufgefordert wurde, eine Zeitlang der dortigen Gemeinde mit der Predigt des göttlichen Wortes zu dienen. Sie wurden, nachdem sie gehalten, auf Bitten des Rathes von Esslingen und Anderer von Andreä aufgeschrieben und zum Druck befördert. Nachmals, im J. 1573, liess sie Andreä noch einmal abdrucken und fügte die später gehaltenen sechs Predigten hinzu. Die mir vorliegende, so erweiterte Ausgabe trägt auf dem Haupttitel die Jahreszahl 1589. Für unsern Zweck kommen insbesondere der 3. und 4. Theil dieser Predigten in Betracht, von denen der erstere die Schwenkfeldianer, der andere die Wiedertäufer behandelt. Zum einstweiligen Vergleich ihres Inhaltes mit den Antithesen des Bekenntnisses mögen hier die Themata der Predigten stehen nebst beigeschlossener Verweisung auf die entsprechenden Stellen unsers Artikels. Zunächst die wider die Schwenkfeldianer: 1) Vom rechten erkanntnuss dess regierenden Himmelskönigs Jesu Christi (S. D. 729, 29); 2) Vom Kirchendienst und Predigtampt, rechtem verstand und Gebrauch der h. Sacramenten (S. D. 729, 30–32); 3) Von der Christen volkommenheit und erfüllung dess Gesetzes in diesem leben (S. D. 729, 33); 4) Von der rechten warhafftigen Christlichen Kirchen und jren Dienern (S. D. 729, 34, 35). — Sodann gegen die Wiedertäufer: 1) Von der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt (S. D. 727, 10); 2) Vom Kindertauff (S. D. 727, 11, 12); 3) Von Kirchengebeu und Predighören in den Tempeln, auch was die rechte Kirch und Gemein Gottes sey (S. D. 727, 14, 15); 4) Von Vorstehern und

rechtschaffnen Kirchendienern (S. D. 727, 16); 5) Von der Oberkeit, ob sie ein Gottseliger, Christlicher Stand seie, darin ein Christ mit unverletztem Gewissen leben und Gott gefallen möge, und Weltlichen Bürgerlichen Gerichten (S. D. 728, 17, 18); 6) Vom Ampt der Oberkeit, und ob ein Christ mit unverletztem Gewissen derselben Ampt anruffen und gebrauchen möge (S. D. 728, 19); 7) Vom Eidschwur und von der Oberkeit Straffen, von Gastgeben, Kaufmännern und Messerschmiden (S. D. 728, 20, 21, 23); 8) Von Gemeinschafft der Güter (S. D. 728, 22); 9) Vom Ehestand, und dass Eheleut einander umb dess Glaubens oder Unglaubens willen nicht verlassen sollen (S. D. 728, 24). — Hingegen findet sich eine Berücksichtigung der „neuen Arianer" und „neuen Antitrinitarier", deren auch schon die Schwäbische Concordie (Heppe III, Beil. S. 165 ff.) und demgemäss das Bergische Buch gedenkt (S. D. 729, 36 ff.) in den Esslinger Predigten nicht. — [8]) Vorrede zu der Ausgabe von 1589, Bl. 7; ebendas. weiter unten: „Demnach dann und dieweil es fürnemlich um die reine Lehr zu thun, der christliche Leser mich und meine Schriften nach diesen Predigten richten und urtheilen solle, und da er in andern meinen Schriften etwas gefunden oder noch finden möchte, das dieser Predigten einer oder mehr zuwider scheinete, soll er wissen, dass es dergestalt von mir niemals weder gemeinet noch geschrieben, sondern dieser jetzigen Predigten Lehr ebenmässig wolle verstanden und in keinem andern Verstand angenommen haben". — [9]) Heppe III, Beil. 164. — [10]) Ebendas. S. 323; vgl. Text der Bergischen C. F. S. 214, Anm. 88. Daher dem Ansinnen der Bergedorfer nicht Folge gegeben ward, welche rücksichtlich der Schwäbischen Formel vorschlugen: ubi in fine scripti fit mentio depravatae

doctrinae Cinglianorum, corruptelae ipsorum de coena Domini eo ordine in hoc scripto etiam enumerentur, quo recens edita confessio theologorum Electoratus Saxoniae illas reiecit. Bertram, evang. Lüneburg, Beil. zum 2. Th. p. 221. — [11]) S. D. 727, 13. Die Stelle wurde erst bei der letzten Redaction eingefügt, vgl. Heppe, der Text der Bergischen C. F. S. 212. Die in Riddagshausen versammelten Braunschweig-Wolfenbüttler Theologen äusserten in ihrem Votum über das Torgische Buch vom 9. Aug. 1576 (Hutter Concord. conc. 406): „Letzlich im Artikel von andern Rotten und Secten, so sich niemals zu der Ausgsburgischen Confession bekennet, sollte billig auch verworfen werden unter der Wiedertäuffer Irrthumben der Error Calvini, dass der Gläubigen getaufften Christenkinder im Gnadenbund und Selig sind, auch vor empfangener Tauf, und dass sie nur derwegen getaufft werden, dass die Tauffe die Seligkeit, welche sie vorhin haben, in ihnen bedeute und versiegele: denn solcher Irrthumb die Lehre von der Erbsünd schmälert, und das Sacrament der heil. Tauff zum höchsten vernichtet und verkleinert". Desgleichen bemerkten zwar die in Mölln versammelten Theologen von Lübeck, Hamburg und Lüneburg hinsichtlich des Torgischen Buches in ihren Notationen vom 2. Nov. 1576 (Bertram, Beilagen zum 2. Th. p. 330): Locus de reliquis sectis etiam placet, wünschten aber abgesehen von der Erwähnung der Flacianischen Irrungen über den Logos, des Exorcismus gegenüber den Sacramentirern und Wiedertäufern, der an vielen Orten mit Unrecht beseitigten Privatabsolution, auch eine Aeusserung in dem Bekenntniss darüber, „dass die Sacramentarii tichten de fidelium liberis, ante baptismum esse in gratia, et vim baptismi sicut et originalis peccati extenuant. Endlich

kam auch das „Bedenken der Kirchen zu Goslar, Braunschweig, Hildesheim, Göttingen u. a. Städte, abgefasst auf dem Convent zu Braunschweig den 14. Nov. 1576 (Rehtmeyer, Beil. zum 3. Th. p. 269), auf jenen Punct zurück: „In catalogo errorum Anabaptistarum ist zu Torgau erinnert worden, ut adderetur opinio de liberis fidelium, und was gleichwohl fromme Aeltern für Trost haben, quando infantes vel in utero matris vel priusquam baptizari possint moriuntur: Ist aber im Umschreiben ausgelassen, und ist gleichwohl nöthig, ut addatur conclusioni". — [12]) S. D. 728, 25, 26. Diese beiden Sätze finden sich zuerst in der Schwäbisch-Sächsischen Formel, vgl. Heppe der Text der Berg. C. F. 213, Anm. 87. — [13]) S. D. 729, 29. In der Schwäbischen Formel lautete der Satz nur so: „Erstlich, dass alle die kein erkenntenisse des regirenden Himelkoninges Christi haben, die Christum nach dem fleisch vor ein Creatur halten"; vgl. Heppe III, Beil. 164. In Bezug hierauf wurde auf der Bergedorfer Conferenz, Oct. 1574, bemerkt (Bertram, Beil. zum 2. Th. 222 vgl. 217): In erroribus Schwenkfeldii nominetur et condemnetur Apotheosis sive Deificatio ipsius, quod contendit, der Herr sei durch seine Wiedergeburt aus den Todten, durch die Salbung, und vollkommene Glorificirung seines Fleisches vergöttet oder der göttlichen Natur in Ehren, Kraft, Macht und Unendlichkeit ganz gleich geworden, und sei keine Creatur — mit Verweisung auf die frühere Widerlegung Schwenkfelds auf dem Convent von Schmalkalden 1540, s. C. R. III, 983 ff. Demnach erfolgte die Einfügung der betreffenden Worte in der Schwäbisch-Sächsischen Formel, vgl. Heppe, der Text der Berg. C. F. 214. — [14]) S. D. 730, 37, 38. Die Worte: „oder am Wesen und Eigen-

schaften ungleich. 2) Dass allein der Vater Gott sei", sind Zusatz zur Schwäbischen C. F., s. Heppe der Text der Berg. C. F. 215. — Anders und bestimmter formulirt wurde ausserdem zu Bergen die sechste Antithese gegen Schwenkfeld S. D. 729, 34, wo es vorher nur hiess: „Dass keine rechte christliche Gemeine sei, da der Ausschluss oder Excommunication nicht gehalten werde", s. Heppe a. a. O. S. 215. Wir kommen später darauf zurück. — [15]) S. D. 729, 36, vgl. 728, 26. Hinsichtlich jener Häretiker selbst mag es hier genügen, auf die Darstellung bei Trechsel, die protest. Antitrinitarier vor Faustus Socin I, 13 ff. II, 176 ff. zu verweisen. — [16]) S. D. 730, 37, 38. Der letztere Satz, „dass allein der Vater wahrer Gott sei", gehört, wie man auch aus der Epit. 561, 29 ersieht, unmittelbar mit dem vorhergehenden zusammen. Ueber die Scheidung der göttlichen Wesenheiten bei Matteo Gribaldo, Giorgio Biandrata, Valentino Gentile, welche Tritheismus und Subordinatianismus verbanden, aber auch zu Zeiten inconsequenter Weise „die vollkommene Gottheit des Sohnes und des Geistes" vestzuhalten suchten, vgl. Trechsel a. a. O. II, 302 ff. 350. Auffällig ist, und erregte mit Recht Anstoss bei den Commentatoren (vgl. z. B. J. G. Walch, introductio in libr. symbol. p. 906), dass in der Epit. 561, 29 (nicht in der S. D.) die Häresie der Tritheiten als prorsus nova haeresis, quae antehac ecclesiis Christi ignota fuit, bezeichnet wird. — [17]) S. D. 728, 25. Ueber Melchior Hofmann s. Trechsel I, 34; Erbkam, Geschichte der protest. Secten im Zeitalter der Reformation 567. Cornelius, Geschichte des Münsterischen Aufruhrs II, 87 ff., 94. Röhrich, zur Geschichte der Strassburgischen Wiedertäufer, in der Zeitschrift für hist. Theologie 1860, S. 51 ff. Bouter-

wek, zur Literatur und Geschichte der Wiedertäufer, erster Beitrag, S. 23 (aus Bernh. Rothmanns „Restitution" vom J. 1534): „Christus vnse Heer vnde Heilandt ist nicht von Marien sade (Samen), offt (oder) eren alder reinsten blode (als de blinde werlt secht) vleisch vnde mensche geworden, noch hefft ock solckes van er nicht angenommen, mer Gades wordt vnn enige Sonne ys solue van den Hemmel gekommen vnn als Joh. 1. steit Dat wordt ys warafftich vleisch vnde mensche geworden . . . Eth is vleisch geworden, secht de schrifft, Vnde nicht vleisch angenommen". Vgl. S. 88. Ueber die verwandte Häresie Mennos s. Schyn, historiae Mennonitarum plenior deductio p. 164. Menno lehrte, Christum suam carnem non ex Mariae semine accepisse, sed immediate a Deo per efficaciam spiritus s. in Maria illam creatam fuisse. So behauptete auch Schwenkfeld, dass der menschlichen Natur anfänglicher Ursprung aus Gott, und Christus nach seinen beiden Naturen der Sohn Gottes sei, vgl. Erbkam, Geschichte der prot. Secten im Zeitalter der Reformation S. 462. Doch lehnte Schwenkfeld die Gemeinschaft mit den „Hofmännischen" ab, s. dessen Schrift vom Fleische Christi 1584, S. 57: „Dass wir darum nicht Hofmännisch sein, ob wir gleich dem Fleische Christi einen göttlichen Ursprung geben. Ob sich nun die Hofmännischen, wie man etliche nennet, so zu unsern Zeiten von der Menschwerdung Christi nicht recht halten, in dem, so sie fürgeben, dass Christus sein Fleisch nicht aus Marien der Jungfrauen an sich genommen, sondern in Mariam vom Himmel bracht hab, ihrer Irrung halber auch mit uns wollten behelfen, oder wir ihrer Partei deshalb würden beschuldiget, darum dass wir dem Fleische Christi

einen göttlichen Ursprung geben und auch an diesem Ort die Ehre und Glori Christi wollen erretten, müssen wirs geschehen lassen, wiewohl man uns Unrecht dran thut. Denn wir je ihrer Partei nicht sein, auch keineswegs sein können, weil wir nicht läugnen (wie sie thun), dass Maria eine wahre Mutter Christi gewest, eben als wenig wir verläugnen, dass Christus sein Fleisch und den Tempel seines Leibes von Maria der Jungfrauen, durch die Meisterschaft oder wirkliche Kraft des h. Geistes an sich genommen, und ihr wahrer Sohn gewest sei". Vgl. auch Erbkam S. 463. — [18]) S. D. 729, 29. Es lag, wie auch Andreä in den Esslinger Predigten, Ausg. von 1568, III, 8 ff. zeigt, sehr wesentlich mit an Schwenkfelds Begriffe von Kreatur, dass er von Christi Menschheit die Kreatürlichkeit läugnete. Man vgl. Vom Fleische Christi S. 62 ff. „Nach der Philosophia oder Vernunft und nach natürlichem Gange des Fleisches mags zwar folgen, wenn man sagt: dieser ist ein Mensch oder Fleisch, darum ist er ein Creatur, nicht aber nach der h. Schrift und Theologia, welche einen Menschen kennet, der ein Creatur ist, und auch von einem andern saget, der nicht ein Creatur, sondern aus Gott geboren, neu, geistlich und ein Mensch der Gnade ist". Daher dünkt Schwenkfeld diess, dass man „den Menschen in Christo zur Creatur mache", ebensoviel als dass man dem Fleische Christi von Natur ursprünglich die Sünde und Unheiligkeit zueigne und sage, es sei ihm die Reinigung und Heiligkeit aus Gnaden und Gottes Barmherzigkeit, wie anderm Fleische, zu der Zeit als ers in der Jungfrauen aus den Lenden der Väter angenommen, zukommen und mitgetheilet, als ob das alleredelste Fleisch Christi von des alten Adams verdorbenem, sündhaftigem Fleische herkomme": Von

der Ganzheit Christi, beede im Leiden und in seiner Herrlichkeit, 1593, G 2 b ff. Das Kind, welches Maria geboren, war „nicht ein gemeiner creaturischer Mensch“: Klare Zeugniss aus den Büchern des N. T. von der göttlichen Herrlichkeit der Menschheit Christi in der Glorien 1542, B 3 a. In letzter Schrift finden sich auch die stärksten Aussagen von Schwenkfeld dafür, dass Christus nach seiner Auferstehung „jetzt viel minder für eine Creatur, sondern ganz für unsern Herrn und Gott soll gegläubt und gehalten werden, wie er denn die vollkommene Gottheit oder des göttlichen Wesens Herrlichkeit auch nach seinem Menschen von Gott dem Vater alsdann ganz vollkommlich eingenommen und natürlich hat ererbet“: B 4 b. Er ist nun „ganz, auch nach seiner Menschheit wahrer Gott und keine Creatur“: C 1 b. Das war es insonderheit, was auf dem Convent zu Schmalkalden vom J. 1540 (mit Beziehung auf die 1539 erschienene Schrift: „Summarium etlicher Argumente, dass Christus nach der Menschheit heut keine Creatur, sondern ganz unser Herr und Gott sei“) an Schwenkfeld gerügt ward, C. R. III, 985: Circumfertur et Schwenkfeldii libellus, qui negat humanitatem Christi post glorificationem esse creaturam ac vituperat omnes, qui dissentiunt eosque vocat creaturistas. Vgl. oben Anm. 13. — [19]) Andreä in den Esslinger Predigten, Ausg. von 1568, III, 13 ff. Auch sonst urtheilt hier Andreä über jene Irrlehre Schwenkfelds sehr gemässigt und besonnen, indem er zeigt, wie derselbe durch ungeschickte Redeweise gegen seine eigentliche Meinung Verfechter einer Häresie über die Person Christi geworden. „In Summa C. Schwenkfeld kann nicht von der Sach reden. Darum was er an Einem Ort mit Worten bestreitet, das stösst er am an-

dern Ort wieder um, und das er lang widerfochten hat, wann er mit andern Worten gefragt wird, so giebt ers zu, und ist also im Grunde nichts, denn eine Verwirrung, wie S. Paulus redet, der Einfältigen": p. 19. — [20]) S. D. 729, 30. — [21]) S. D. 729, 31. — [22]) S. D. 729, 32. — [23]) Vgl. überhaupt Erbkam S. 421. — [24]) Ausser den bei Erbkam 419 ff. angef. Stellen s. Schwenkfelds Schrift vom Evangelio Christi und vom Missbrauch des Evangelii B 1 b ff., C 1, F 1 ff. — [25]) Schwenkfeld vom Evangelio Christi F 2 a: „Bei diesem Allen wird aber darum der äusserliche Dienst oder die mündliche Predigt des Evangelii nit abgeschlagen oder aufgehaben, wie etliche aus Unverstande des Amtes des h. Geistes und der Ordnung des Reiches Christi hiebei wähnen, darum, dass sie diesen geistlichen Handel bei dem Fleische und das eigne Amt Christi im h. Geiste nicht unterscheiden noch richten können. Denn nachdem die Auserwählten und Kinder des Reiches noch im Fleische wohnen, so hat Gott der Herr Christus in seinen Händeln für das Fleisch oder ausserlichen Menschen einen Dienst den Creaturen gegeben . . . Man muss sehen, was in die Seel oder ins Herz gehört und allda geschicht, was auch den Sinnen und dem äussern Theil des Menschen zugehört". G 2: „Das Wörtlein Mitwirker soll vom Dienste verstanden werden". — [25b]) S. vorher. — [26]) Andreä in den Esslinger Predigten III, 32 ff., 43, 49 ff. Vgl. S. 47: „Dass sie aber auch weiter sagen, geistliche himmlische Gaben lassen sich nicht durch leibliche Dinge begreifen und austheilen, ist das Widerspiel auch mit der Vernunft zu beweisen. Denn ein Mensch kann dem andern seine Gedanken durch eine leibliche Stimm mittheilen und zu erkennen geben, wiewohl die Stimm sich selbst nicht ver-

stehet, sondern nur ein Werkzeug ist, dadurch eines Menschen Gedanken dem andern offenbar gemacht werden. Kann nun das die Natur, was sollt dann nicht der Schöpfer aller Creatur können, dass er uns nicht sollte die unvergängliche Speise und Trank durch die vergängliche Speise und Trank mittheilen können?" Das Verhältniss der concentrirten Wirksamkeit des Sacramentes zu jener des Wortes vergleicht hier Andreä, gegenüber dem Einwurfe Schwenkfelds, wie man Einem das geben könne, das er zuvor hat, mit „der Sammlung des Sonnenglanzes, in welchem Jemand schon ohnedies stehe, durch den Brennspiegel"; wodurch sich der grobe Irrthum der Schwenkfeldianer widerlege, „da sie fürgeben, das Essen im h. Nachtmahle sei anders nichts denn nur das Gratias, und also das Gratias vor dem Benedicite machen", nämlich als die „das Brot des Nachtmahls essen und trinken aus dem Kelch Christo zur Danksagung, dass er sie ohn Unterlass mit seinem Leib und Blute speise und tränke": a. a. O. S. 45 ff. — [27]) S. D. 727, 12. — [28]) S. D. 727, 11. — [29]) Unter den 8 Gründen der Wiedertäufer, welche Andreä in den Esslinger Predigten IV. Th. S. 29 ff. anführt, erscheint als der dritte dieser: „Die Kinder haben keine Sünde, oder da sie gleich Sünde haben, so wird ihnen doch dieselbe nicht zugerechnet und schadet ihnen weiter nicht, denn dass sie auch sterben müssen". Doch bemerkt Andreä weiter unten p. 34, die Wiedertäufer seien in diesem Artikel nicht einig. „Denn etliche bestreiten es hart, dass die jungen Kinder keine Sünde haben, etliche aber sprechen, sie haben auch Sünde von Mutterleib, aber die schad ihnen weiters nicht, denn dass sie sterben müssen des natürlichen Tods". Aus der Widerlegung beider Anschauungen, die im Uebrigen

ganz innerhalb der traditionellen Lehre sich bewegt, hebe ich den Schlusspassus hervor p. 36: „Möcht aber Jemand sagen, wie aber, wenn sich der Fall begäbe, dass ein Kind ohne die Taufe stürbe, an dem die Aeltern nichts versäumt hätten? Antwort. Die sollen sich der Verheissung Gottes trösten, der ihnen versprochen hat, er wolle nicht allein ihr Gott sein, sondern auch ihrer Kinder Gott. Darum wie ohne Zweifel im A. T. viel Kinder gestorben sind, die den 8. Tag nicht erlebt haben, dass sie hätten mögen beschnitten werden, und doch in der Verheissung selig worden sind, also sollen auch christliche Aeltern sich trösten und glauben, dass solche ihre Kinder in der Verheissung Gottes selig worden sind". Zur Sache selbst vgl. Trechsel I, 15; Erbkam 552; Hochhuth, Mittheilungen aus der protest. Sectengeschichte, Ztschr. für hist. Theol. 1858, S. 543 ff. (aus den Bekenntnissen von Melchior Ring): „Christus habe am Stamme des Kreuzes die Erbsünde getilgt und hinweggenommen; Kinder seien frei von ihr, bedürften daher der Taufe nicht". Vgl. Jahrgg. 1859, S. 200. Auch die Mennoniten auf dem Colloquium zu Frankenthal 1571 behaupteten, omne id, quod in peccato Adami ad aeternam condemnationem facit, in Christo ademptum esse. Daher läugneten sie, peccatum originale in infantibus esse ad mortem aeternam, vel ipsos adhuc esse filios irae natura reosque aeternae mortis: Schyn, historiae Mennon. plenior deductio p. 229 ff. — [30]) S. D. 727, 13. Vgl. über die Einfügung dieser Stelle oben Anm. 11. Allerdings hatte sich Calvin in ähnlicher Weise geäussert, cf. Instit. IV, 26, 6, 15, 31: Paulo quidem teste, licet natura perditi sint, qui nascuntur ex fidelibus, supernaturali tamen gratia sancti sunt. Daher gilt ihm die Kindertaufe als

confirmatio foederis wie im A. B. die Beschneidung. Noch deutlicher ist die Stelle in einem Briefe Calvins an J. Clauberg, welche Schyn, Histor. Christianorum, qui Mennonitae appellantur, p. 107 mittheilt: Atque, ut melius tollatur omnis dubitatio, semper tenendum hoc principium est, non conferri baptismum infantibus, ut filii Dei fiant ac haeredes, sed quia iam eo loco et gradu censentur apud Deum, adoptionis gratiam baptismo obsignari in eorum carne. Alioqui recte eos a baptismo arcerent Anabaptistae. Hinsichtlich der Anabaptisten vgl. Arnold, unpartheiische Kirchen- und Ketzerhist. II, 16, 20, 14 (Ausg. von 1729, II, S. 734). — [31]) Vgl. Schlüsselburg XII, 36 ff., 241: Refutatur Paradoxon falsae assertionis, quod quidam contendunt, infantes fidelium parentum sanctos esse ante baptismum. Folgen zunächst eine Anzahl von Gegengründen. Sodann p. 254: De loco apostoli 1 Cor. 7 (14). Anabaptistae et Sacramentarii haec quoque detorquent verba apostoli, filii vestri sancti sunt, ut stabiliant suum errorem, quod infantes progeniti ex sanctis sancti sint et detrahant baptismo virtutem sanctificandi . . . Paulus hoc vult, pueros non ideo esse immundos et fidelem non facere immundum, quod alter ex parentibus sit incredulus . . . Apostolus sentit, fideli pueros esse sanctos et mundos, ipsius sanctitati non obstare, non polluere eam, etiamsi uxor habeat maritum, vel maritus uxorem gentilem. Sacramentarii sentiunt, pueros sibi (hoc est, pro sua persona) sanctos et mundos esse a peccato propter parentes pios . . . Quis non intelligat, si modo vel paululum attendat, aliter incredulum aliter fidelem maritum sanctum esse? Atque eadem ratione aliter sanctos esse infideles infantes non baptizatos, quam sancti sunt parvuli renati baptismo. Vgl. auch v. Hofmann, die h.

Schrift neuen Testaments II, 2, 149. In demselben Zusammenhange hält Chemnitz, Loci III, 161, den Exorcismus bei der Kindertaufe aufrecht, von dem er zuvor gesagt, er gehöre nicht zum Wesen der Taufe. Qui enim exorcismum omittunt vel reiiciunt ea opinione et propter illam causam, sicut Anabaptistae et Sacramentarii, quod existimant, infantes vel non habere peccata atque ideo non esse natura filios irae nec sub potestate Satanae, vel licet in peccatis nati sint, tamen propter carnalem ex fidelibus parentibus nativitatem etiam ante baptismum et sine baptismo non esse extra regnum coelorum nec sub potestate tenebrarum, illi merito sunt taxandi et improbandi, eo quod peccatum originis et stipendium eius atque etiam efficaciam baptismi negent. — 32) S. D. 727, 14. Zur Sache vgl. Bouterwek a. a. O. S. 18; Cornelius II, 235. Hochhuth in der Zeitschr. für hist. Theol. 1859, S. 200: „Die wahre Kirche sei heilig und unbefleckt und schliesse alles Sündhafte und alles Sträfliche aus". Als solche sei nur die anabaptistische anzuerkennen. — 33) S. D. 729, 34. — 34) S. D. 729, 35. — 35) S. D. 727, 15. — 36) S. D. 727, 16. — 37) Andreä in den Esslinger Predigten, Ausg. vom J. 1568, III, p. 79; vgl. damit die entsprechenden Auszüge aus Schwenkfelds Schriften bei Arnold, Kirchen- und Ketzerhist. II, 16, 20, 4 (p. 706): Die Lutheraner seien keine Kirche, weil eine so grosse Menge gottloser Leute unter ihnen wären. „Die Euren haben wenig darauf geachtet, wie sie in verliehener Gnade dem Herrn Christo aus allerlei Volk eine Kirche versammeln möchten, die nach seinem Geist geartet und seine h. Gespons wäre. Ja die ganze Welt, wo sie käme, nähmet ihr zu eurem Nachtmahl, nur dass sie sich zu eurer Lehre und Sacrament bekennete und

der Haufe gross würde. Dadurch ihr euch wohl selbst eine Kirche mit der Obrigkeit Gewalt und Befehl möget versammeln. Wie es aber vor Gott um die christliche Kirche stünde, solltet ihr billig und was die prophetischen und apostolischen Schriften davon sagen mehr bedenken". Daher sich denn Schwenkfeld keiner der vorhandenen kirchlichen Parteien anschliessen mochte und eine gleiche Absonderung den wahren Christen empfahl. — [38]) Andreä a. a. O. S. 80 ff. — [39]) S. oben Anm. 14. — [40]) Andreä a. a. O. S. 83 ff. Ueber die freiwillige Enthaltung der Anabaptisten vom Abendmahl um desswillen, „weil der Bann und das Ausschliessen der Unbussfertigen nicht so ernstlich als es soll gehalten worden ist", vgl. Hochhuth a. a. O. 1858, S. 625 ff. Röhrich, die Strassburg. Wiedertäufer, Zeitschr. für hist. Theol. 1860, S. 113. — [41]) Bei Heppe III, Beil. 368 ff. — [42]) Womit natürlich nicht gesagt sein soll, dass der Zustand der Kirche ein gesunder ist, wenn sie notorische, unbussfertige Sünder in ihrer Mitte tragen muss; denn die Verpflichtung, sie auszuscheiden, steht vest, vgl. Chemnitz Loci III, 129 und besonders Luther von den Concilien und Kirchen, Erl. Ausg. XXV, 363. Wenn Luther hier sagt, man kenne das Gottes Volk oder heilige Christen an den Schlüsseln, die sie öffentlich brauchen, und hinzufügt, darum müsse der Schlüssel Brauch gehen auf allerlei Weise, öffentlich und sonderlich, so meint er es doch nicht so, dass die Existenz der Kirche von dem öffentlichen Brauche abhänge. Sondern das ist seine Meinung: „Wo du nun siehst, dass man Sünde vergiebt oder straft in etlichen Personen, es sei öffentlich oder sonderlich, da wisse, dass Gottes Volk da sei". — [42b]) Vgl. die confessio et censura de errore

Schwenkfeldii Seitens der Theologen der Herzoge von Sachsen bei Schlüsselburg X, 77: Tertius error Schwenkfeldii est, quod negat spiritum sanctum operari et sanctificare per ministerium illorum doctorum, qui ipsi non sunt sanctificati, etiamsi legitime sint vocati et recte doceant. In summario eius responsionis fol. 11. Item in libro de sacris literis fol. 22. Hunc errorem S. mutuatus est a Donatistis. Qui non minus atque praecedentes . . perniciosus est. Vult enim Satan ecclesiae persuadere, operationem spiritus s. pendere ex qualitate aut dignitate ministrorum; quam cum nemo mortalium praeter solum Deum καρδιογνώστην perspicere possit, sequetur inde infinita dubitatio. Andreä, Esslinger Predigten III, 90 ff. — [43]) In der Regel liegt in diesem Stücke bei Schwenkfeld Wahres und Falsches dicht beisammen, vgl. z. B. vom Evangelio Christi fol. XIII a: „Ob denn Solche wohl des Evangelii Buchstaben predigen mögen, so mögen sie doch nit wahre Zeugen Christi und seines lebendigen Evangelii, viel weniger Diener des h. Geistes genannt werden, denn es mag ja Niemand in der Wahrheit zeugen das er nit selbst erfahren, das er weder gesehen noch gehört oder aber nie recht hat verstanden". Diener des h. Geistes, so wenig ihnen das persönlich zu Gute kommt, sind sie trotzdem, insofern das Wort Christi, das geisterfüllte, von ihnen verkündigt wird. — [44]) S. D. 727, 14—16. Vgl. oben Anm. 32. Hinsichtlich des wiedertäuferischen Gegensatzes gegen das Predigen in den Kirchen s. z. B. die Nikolsburger Artikel bei Cornelius II, 279 ff. Bouterwek 51: „Otto Vinck lehrte, die nicht Wiedergetauften wären Heiden und Türken, man müsse nicht mehr in die steinernen Kirchen gehen". — [45]) Andreä in den Esslinger Predigten III, 51 ff. — [46]) An-

dreä a. a. O. S. 75 ff. — [47]) S. D. 727, 10. — [48]) S. D. 729, 33. — [49]) Andreä, Esslinger Predigten IV, 12 ff. In drei Stücken stimme man, heisst es hier, mit den Wiedertäufern überein, erstlich darin, dass unsre Gerechtigkeit müsse besser und völliger sein als der Schriftgelehrten und Pharisäer; zum Andern, dass Gottes Gebote nicht allein oben hin mit den äusserlichen Werken, sondern auch mit dem Herzen müssen gehalten und erfüllet werden; zum Dritten, dass Christus der Herr selbst unsre Gerechtigkeit sei und uns Niemand von Sünden ledig machen könne, denn allein Christus der Herr Die Irrung aber stehe darin, dass die Wiedertäufer das eigen Werk oder Verdienst Christi nicht von seinem Werke in den Gläubigen unterscheiden. Denn „da man nun fragt von der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, nämlich welche Werke Gott ansehe, die Christus gewirkt hat, um derer willen wir Gott gefällig und angenehm seien, da antworten die Wiedertäufer mit runden Worten, dass Gott ansehe die Werke Christi, welche er in uns wirke durch seinen h. Geist, darinnen auch unsre Gerechtigkeit stehe, in welcher und um welcher willen wir Gott gefallen müssen". Im Uebrigen vgl. z. B. die Restitution B. Rothmanns bei Bouterwek S. 26. — [50]) Erbkam S. 413 ff. — [51]) Schwenkfeld vom Evangelio Christi fol. LXIII ff. — [52]) A. a. O. fol. LXXIV. — [53]) Erbkam S. 414. — [54]) S. D. 728, 17—21. — [55]) Andreä, Esslinger Predigten IV, S. 96 ff. Vgl. die Inhaltsangabe oben Anm. 7. Cornelius II, 50. Bouterwek S. 88. Röhrich in der Zeitschr. für hist. Theol. 1860, 37. — [56]) Ueber Menno vgl. Schyn, historiae Mennonitarum plenior deductio Cap. III. de dogmatibus, quae Mennonitis sunt propria p. 48 ff. und später p. 235 ff.; über

die Wiedertäufer überhaupt die Zusammenstellung ihrer Lehren bei Joh. Georg Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten ausser der evang.-luth. Kirche 4. Th. S. 712 ff. — 57) S. D. 728, 22—24. Vgl. hinsichtlich der zuerst genannten Puncte die in den vor. Anm. angef. Schriften und Stellen. Dass zwischen Gläubigen und Ungläubigen keine Ehe Statt finden sollte: Cornelius II, S. 237; Restitution B. Rothmanns (bei Bouterwek S. 37): „der Unglaübigen Ehe sei unrein und keine Ehe vor Gott, sondern mehr Hurerei und Ehebrecherei". — 58) Melanchthon bekämpft a. a. O. (ed. Müller S. 42 u. S. 215 ff.) unter den hier vorliegenden Stücken ausdrücklich nur den Irrthum, dass der Christ keinen eignen Besitz haben dürfe, wogegen er ausserdem im Vorübergehen das Kaufen und Verkaufen als sittlich erlaubte Handlungen erwähnt. Vgl. über die Bedenken der Anabaptisten gegen das Handwerk der Messerschmiede, als der Verfertiger des Schwertes, sowie gegen den Stand der Kaufleute und wider jenen der Gastgeber wegen der ihnen nahe liegenden Versuchungen und Sünden, die eingehende Erörterung und Widerlegung Andreäs in seiner 8. Predigt, a. a. O. IV, 153 ff. — 59) Vgl. Catech. maior p. 440, 295; 442, 305, 306; Schmalkald. Artikel p. 343, 78. — 60) Esslinger Predigten IV, 170 ff. Fälle der Art s. bei Hochhuth, protest. Sectengeschichte in Hessen, Ztschr. für histor. Theol. 1859, S. 233; Röhrich, die Strassburger Wiedertäufer, ebendas. 1860, S. 25, S. 66, 71, 80 ff.; Cornelius II, 65. — 61) Andreä a. a. O. S. 171.

Namen- und Sachregister

über das ganze Werk.

A.

Abendmahl, 3, 1 fgg.; auch nach d. Concordienformel ein Bekenntnissakt u. Symbol, 3, 44, 121; seine Bedeutung nach Osiander, 2, 21; die wirkliche Gegenwart nur aus den Einsetzungsworten zu beweisen, 3, 226; leibliche Gegenwart ist keine räumliche, 3, 72, 152, 160; mündlicher Genuss nach luther. Auffassung, 3, 39; in wieferne ein geistlicher Genuss gelehrt wird, 3, 74, 154; 93, 163; die Art der Gegenwart ist nicht zu erforschen, 3, 127; ob die Sacramentsfeinde nur die Elemente haben, 3, 65, 143; die Segenswirkung des Sacraments, 3, 80, 161; Selbstprüfung vor dem Genusse, 4, 362.

Abendmahlshandlung, ob die Einsetzungsworte von einigen Reformirten ausgelassen seien, 3, 57, 131.

Abendmahlslehre, die Einsetzungsworte ihr einziges Fundament, 3, 50, 125; wird vom Bekenntniss nicht aus einer allgemeinen Sacramentslehre bestimmt, 3, 63; die Einsetzungsworte eine praedicatio inusitata, 3, 76, 157; inwiefern die Allgegenwart des Leibes Christi die Hauptsache in ihr, 3, 52; sie bedingt keine Artolatrie, 3, 61, 137; die manducatio indignorum ein sicheres Unterscheidungszeichen, 3, 58; ihr Zusammenhang mit metaphysischen Problemen, 3, 73.

Absolution, vgl. Privatabsolution.

Accidens, Begriff nach Aristoteles, 1, 67, 95; nach Porphyrius, 1, 68, 96; nach der Definition des Bekenntnisses, 1, 76, 108; Verdacht gegen die Bezeichnung der Erbsünde als Accidens, 1, 70, 97; accidentia inseparabilia, 1, 78, 109.

Adiaphora, vgl. Mitteldinge.

Aepinus, seine Satisfaktionslehre, **3**, 405, 438; Quellen für Darstellung seiner Lehre, **3**, 434 fgg.; Darstellung seiner dogmatischen Voraussetzung und seiner Lehre, **3**, 403 fgg., 437 fgg.; Namen und Lehren seiner Gegner, **3**, 415, 445; er erregt Streit über die Höllenfahrt, **3**, 398; lehrt eine Räumlichkeit der Hölle, **3**, 401, 437; fasst die Höllenfahrt als einen Theil des Gesammtgehorsams, **3**, 407, 440; rechnet die Höllenfahrt zum Leiden Christi, **3**, 409, 441; seine Unterscheidung des ersten und zweiten Todes, **3**, 403, 437; er leugnet, dass Christus die eigentlichen Höllenstrafen erlitten, **3**, 411, 443; bestimmt nicht, was Christus in der Hölle erlitten, **3**, 412, 444; unterscheidet den Fall der Engel und der Menschen, **3**, 402; über die Wichtigkeit des Artikels von der Höllenfahrt, **3**, 401, 436; leugnet die Verwendbarkeit der petrinischen Stellen in dem Artikel, **3**, 400.

Aesthetik, ihre Aufgabe in Betreff der Ceremonien, **4**, 45 fg.

Agrikola, charakterisirt den Anfang der Reformation, **2**, 316; über den rechten Gebrauch des Gesetzes, **2**, 344, 388; er ist zu seiner Lehre durch Witzel getrieben, **2**, 266, 320; trennt Gesetz und Evangelium ganz, **2**, 262, 317; lässt die Reue dem Glauben folgen, **2**, 246, 250, 313; seine Lehre romanisirt, **2**, 246, 249 fg.; sein Verhältniss zu Marcion, **2**, 255; er wandelt seine Lehre vom Gesetz, **2**, 263, 318; seine letzten Aeusserungen und ihr Werth, **2**, 266; er ist Urheber des Interims, **4**, 10, 95.

Allöosis, vgl. Zwingli.

Altenburger Gespräch, **1**, 116, 213; **2**, 189, 237.

Amsdorf, hält an der Prädestination, **4**, 125, 258; erste Aeusserung im majoristischen Streit, **2**, 170; sein Satz, dass gute Werke zur Seligkeit schädlich, **2**, 176, 228, vgl. 323.

Amt des Wortes als Dienst, **4**, 356, 383.

Anabaptisten, vgl. Wiedertäufer.

Anbetung Christi im Sacrament, **3**, 62, 139.

Andradius, vom freien Willen, **1**, 136, 199.

Andreä, über den Gehorsam Christi als seine Gerechtigkeit, **2**, 30, 117; er handelt in den 6 Predigten nicht vom Abendmahl, **3**, 1; über die verschiedenen Arten des Seins an einem Orte, **3**, 72, 151; über den geist-

lichen Genuss im Abendmahl, **3**, 155; lehrt irrig über die Ubiquität, **3**, 168, 321; über die Vereinigung der Naturen in Christo, **3**, 212; lehrt, nur einige göttliche Eigenschaften seien der menschlichen Natur Christi mitgetheilt, **3**, 279; über die Gottheit des Menschen Christus, **3**, 351; schreibt misverständlich über die Idiomenmittheilung, **3**, 350; für den Satz: finitum capax infiniti, **3**, 357; bezieht das Leiden nicht auf die göttliche Natur, **3**, 364; über die Höllenfahrt, **3**, 426, 453; behandelt die Mitteldinge, **4**, 2, 86; über das Aergerniss durch falsches Nachgeben in Mitteldingen, **4**, 62, 114; gegen die Fastengesetze als bürgerliche Ordnungen, **4**, 71, 118; über den Glauben der Kinder bei der Taufe, **4**, 211, 302; über den göttlichen Willen, **4**, 300; über den kirchlichen Bann, **4**, 361; über Reinheit der Kirche, **4**, 360; über den Trost aus der Taufe, **4**, 318 fgg., 231; Esslinger Predigten, **4**, 349, 374; über das ministerium ecclesiae, **4**, 356, vgl. 383; über Schwenkfeld, **4**, 353, 382; sein Testament, **4**, 349, 376; gegen die täuferische Lehre von der Ehe, **4**, 363; über die Wiedertäufer, **4**, 384 fg.

Anhalter Theologen, über den Artikel von der Höllenfahrt, **3**, 427.

Anhaltinische Censur des Torgischen Buches, **2**, 91.

Antinomismus, verfällt in abstrakte Scheidung, **2**, 353, 357, 397; in der spätern Reformationszeit, **2**, 273.

Antinomistischer Streit, Gegenstand desselben, **2**, 246, 262.

Antitrinitarier verworfen, **4**, 351, 378.

Apologie der Concordienformel, über den Befehl des Evangeliums zu glauben, **2**, 334; über Nothwendigkeit guter Werke, **2**, 238; über die Bestimmungen vom Gesetze, **2**, 328; über die Auffassung der Ubiquität, **3**, 128; über den würdigen Abendmahlsgenuss, **3**, 137; über die Consecration, **3**, 149; über die Einsetzungsworte als praedicatio inusitata, **3**, 159; über die leibliche Gegenwart, **3**, 152; über den Anlass des christologischen Streites, **3**, 319; die Idiomenmittheilung nicht nach logischen Kategorien zu beurtheilen, **3**, 354; über das lebendigmachende Fleisch Christi, **3**, 385; über die Gleichnisse in der Lehre von der Person Christi, **3**, 332; über die Vereinigung der Naturen in Christo, **3**, 324; für die Wahrheit der Himmelfahrt, **3**, 347; ver-

theidigt die Präsenz des Leibes Christi, 3, 391; schwache Vertheidigung der 3 Genera der Idiomenmittheilung, 3, 371; über Stellung und Bedeutung der Prädestinationslehre, 4, 140.
Apostelgeschichte, 2, 23; vgl. 4, 162, 280; 3, 21 vgl. 3, 225, 347.
Aristoteles, über die Qualität, 1, 79; über das Accidens, 1, 67, 95.
Arminianer, über das Selbstzeugniss der heil. Schrift, 1, 34.
Auferstehung Christi, inwiefern sie zum Gehorsam Christi gerechnet wird, 2, 37.
Augsburger Interim, 2, 81, 143.
Augustana, Entstehung von Artikel X vgl. 3, 15, 18; Art. X enthält nicht die Transsubstantiationslehre, 3, 18; Art. X im lutherischen Sinne zu fassen, 3, 21, 29, 117.
Augustin, über das Wesen des Bösen, 1, 65, 94.

B.

Bann, ob wesentlich nothwendig in der Kirche, 4, 361.
Bechmann, über die Unausweichlichkeit der ersten Motus der Bekehrung, 1, 239; über Rechtfertigung, 2, 127; über Nothwendigkeit guter Werke, 2, 231, 239; über das Verhältniss der 3 Bräuche des Gesetzes zu einander, 2, 404.
Begierde, ist nach dem Bekenntniss Sünde, 1, 58, 59; nach der Taufe gemäss Röm. Lehre keine Sünde, 1, 58, 88; nach Röm. Lehre im Wesen des Menschen begründet, 1, 59, 90.
Beichte, bedingt nicht die Rechtfertigung, 2, 208.
Bekenntniss, Nothwendigkeit desselben, 1, 1; Ursprung desselben, 1, 3; ob es inspirirt, 1, 10, 32; seine bleibende Geltung, 1, 12, 36; seine Geltung für Glieder und Lehre der Kirche, 1, 13, 37; die Reihenfolge der Bekenntnisse begründet, 1, 15; verschiedene Geltung derselben, 1, 16, 38; seine praktische Tendenz im Artikel von den guten Werken, 2, 192; historische Auslegung desselben, 3, 269; rechte Erkenntniss der von ihm gezogenen Schranken, 3, 271; seine Tendenz bei Festsetzung der Prädestinationslehre, 4, 144; die Grenzen seiner Aufgabe, 4, 158, vgl. 174; lehrt keine nothwendige Perseveranz der Auserwählten, 4, 169 fgg.; erkennt einen geheimen Willen Gottes an, 4, 183.

Bekehrung, vgl. capacitas, 1, 140; 2, 146; ihr Verhältniss zur Rechtfertigung, 2, 66; drei Ursachen derselben nach Melanchthon, 1, 63, 92; drei Ursachen in richtigem Sinne, 1, 153, 214; die ersten Motus derselben sind unausweichlich, 1, 164; Anfang derselben, 1, 166; der Mensch verhält sich pure passive, 1, 167, 232; beginnt mit dem Oeffnen des Verständnisses, 1, 158, 222; ist ein allmählicher Process, 1, 164; ihr Verlauf nach Agrikola, 2, 247.

Bellarmin, über Tradition und Schrift, 1, 10, 32; über Erbsünde, 1, 57; über sola fide, 2, 130; über die Bereitung zur Rechtfertigung, 2, 134; über Glaube und Werke, 2, 138; unterscheidet tres justitias, 2, 140; vermischt Gesetz und Evangelium, 2, 311.

Bergedorfer Conferenz, 4, 376, 378.

Bereitung zur Rechtfertigung kein Verdienst, 2, 71, 131; Auffassung des Tridentinum, 2, 134.

Bergisches Buch, über Erbsünde als Accidens, 1, 98; über den Glauben, 2, 48; ersetzt das „Busse" der frühern Entwürfe durch „Reue", 2, 61; ändert den Artikel von guten Werken, 2, 182, 229; seine Bestimmung über die Höllenfahrt, 3, 428; beruft sich hinsichtlich der Mitteldinge auf Luther, 4, 54, 108.

Bernhard von Clairvaux, über Selbstknechtung des Willens, 1, 237.

Berufung, durchs Wort ist eine ernstliche, 4, 208 fg.; nach den Reformirten nicht immer ernstlich, 4, 216 fg.; ein Merkmal der Erwählung, 4, 230 fg.

Beurer, betheiligt sich am Streite über die Höllenfahrt, 3, 423.

Bewusstsein, die Einheit desselben in den Bekehrten, 1, 161; Wandelung desselben in der Bekehrung, 1, 162.

Beza, über die Abendmahlslehre, 3, 48, 125; über die Grenzen der Allmacht Gottes, 3, 128; über den Genuss der Ungläubigen, 3, 133; lehrt Wirkung des sacramentlichen Genusses auch auf den Leib, 3, 163; über die Einigung der Naturen in Christo, 3, 331; über die Zulassung, 4, 272; über die doppelte Prädestination, 4, 280; über Gott als Urheber der Sünde, 4, 156, 277 fg.; scheidet die äussere Predigt und ihre innere Wirkung, 4, 218; lehrt einen zwiespaltigen Willen in Gott, 4, 289; über die Mittlerschaft Christi im

Verhältniss zur Prädestination, **4**, 293; über die Kennzeichen der Prädestination, **4**, 295, 311; über den Inhalt der Prädestination, **4**, 298; Christus sei nur für die Auserwählten gestorben, **4**, 299.

Biel, über meritum congrui, **2**, 72.

Brenz, über die aptitudo arbitrii, **1**, 144, 204; über die Abendmahlslehre, **3**, 97; ist Prädestinatianer, **4**, 125, 255 fg.; lehrt irrig über die Ubiquität, **3**, 168, 321; über die Gemeinschaft der Naturen in Christo auf Grund der Inkarnation, **3**, 210, 335; lehrt ein Leiden Gottes, **3**, 251, 362; eine Erniedrigung der Gottheit, **3**, 274; verweist gegen die Prädestination auf die Gnadenmittel, **4**, 301; schreibt misverständlich über die Idiomenmittheilung, **3**, 350, 385; erklärt die Ubiquität des Leibes Christi, **3**, 392; berücksichtigt bei Behandlung der Mitteldinge die verschiedene Zeitlage, **4**, 107, 58, 112; seine spiritualisirende Erklärung der Höllenfahrt, **3**, 418, 448.

Bretschneider, über die Tugenden der natürlichen Menschen, **1**, 207.

Bucer, Einwirkung auf Melanchthon, **3**, 22, 103; sucht den Begriff der „Unwürdigen" zu bestimmen, **3**, 59, 134; lehrt die Prädestination, **4**, 131, 264.

Buddeus, über satanische Sünde, **1**, 102; über das Wissen des natürlichen Menschen von Gott, **1**, 208; über Rechtfertigung, **2**, 127; über Glaube und Werke, **2**, 234; bestimmt den Begriff der guten Werke, **2**, 235; über die Werke des Gesetzes, **2**, 333.

Bugenhagen, unbestimmtes Urtheil über die Höllenfahrt, **3**, 398.

Busse, ihre Analogie mit dem Gehorsam Christi, **2**, 42; Unterschied von der Reue, **2**, 188, 283; im engern und weitern Sinne, **2**, 283; wird nicht vom Gesetz allein gewirkt, **2**, 301.

C.

Calov, will den Traducianismus symbolisiren, **1**, 53, 85.

Calvin, seine Lehre vom freien Willen, **1**, 183; seine Abendmahlslehre, **3**, 44, 122; 47, 124; sucht einen Genuss der Ungläubigen zu lehren, **3**, 58, 132; tadelt Melanchthon's Schwäche im adiaphoristischen Streit, **4**, 3, 60, 88; Gott als Ursächer der Sünde, **4**, 154, 274; 155, 276; nennt die Prädestination einen Trost

in Anfechtungen, **4**, 313; über die Gewissheit des Erwähltseins, **4**, 314; 214, 315; nennt die Taufe confirmatio foederis, **4**, 385; lehrt die Heiligkeit der ungetauften Christenkinder, **4**, 385.
Capacitas passiva, ob sie dem natürlichen Menschen ganz verloren werden kann, **1**, 152, 213; vgl. 141, 200; 144, 204.
J. B. Carpzov, über das Verhältniss der Sünde und der Menschennatur zu einander, **1**, 97; über Rechtfertigung, **2**, 127; über die Tugenden der natürlichen Menschen, **1**, 206; über die Mitwirkung des Willens, **1**, 225.
Casseler Gespräch, **3**, 24, 107.
Ceremonien, **4**, 1 fgg.; ob von Gott geboten, **4**, 24; welche von Gott verboten, **4**, 26; ihre praktische Bedeutung, **4**, 34, 36; in wiefern sie als Gottesdienst zu gelten, **4**, 46, 105; sie können Bekenntnissakte werden, **4**, 56 fg. 59, 111.
Chemnitz, über Schrift und Tradition, **1**, 32; über Erbsünde, **1**, 84; über Fortpflanzung der Sünde, **1**, 85; über die Begierde im Menschen nach der Taufe, **1**, 90; über die Tugenden der natürlichen Menschen, **1**, 205, 208; über das Wissen des natürlichen Menschen von Gott, **1**, 208; über das Vermögen des natürlichen Menschen, **1**, 210; über die Freiheit des natürlichen Menschen in externis, **1**, 210; lehrt nicht tres causas conversionis sondern bonae actionis, **1**, 215; über Rechtfertigung, **2**, 125; über das sola fide in allen Zeiten der Kirche, **2**, 128; tadelt die Disputation über die Nothwendigkeit guter Werke, **2**, 186; lehrt die Nothwendigkeit freier guter Werke, **2**, 228; bestimmt das rechte Zusammensein von Glauben und Werken, **2**, 230; über das Werk des Gesetzes, **2**, 332; über Zusammenhang und Unterschied von Gesetz und Evangelium, **2**, 335; über die Früchte des Geistes im Wiedergebornen, **2**, 377; über den usus politicus legis, **2**, 390, 402; über die bleibende Geltung des Gesetzes, **2**, 400; über die Transsubstantiationslehre, **3**, 118; über Bedeutung der Ubiquitätslehre im Abendmahlsdogma, **3**, 126; seine Begründung der Ubiquität, **3**, 130; bestimmt den Begriff der Unwürdigen, **3**, 135; über Artolatrie, **3**, 138; über die menschliche Entwicklung Christi, **3**, 210, 338; über die Erniedrigung

Christi, **3**, 217, 343; über den Process der Bekehrung, **1**, 227; leugnet das Leiden der göttlichen Natur, **3**, 252, 364; lehrt eine Veränderung der Person des Logos durch die Menschwerdung, **3**, 265, 372; begrenzt den Umfang der Idiomenmittheilung nach der Schrift, **3**, 276, 376; über die dulces consolationes aus der Idiomenmittheilung, **3**, 286, 380; gründet die Majestät der menschlichen Natur auf die Inkarnation, **3**, 341; lehrt stetige Verbundenheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo, **3**, 342; über die Behandlung von Glaubensgeheimnissen, **3**, 343; über die Möglichkeit der Ubiquität, **3**, 347; über die Idiomenmittheilung, **3**, 352; über die Inkonsequenz der Reformirten in der Christologie, **3**, 358; über das zweite Genus der Idiomenmittheilung, **3**, 359; lehrt, die göttliche Natur habe beim Leiden geruht, **3**, 266, 365; über die normale Entwicklung Christi, **3**, 373; lehrt eine allseitige aber verschiedenartige Mittheilung der göttlichen Idiome, **3**, 378; unterscheidet auf Grund der Schrift zwischen Gegenwart der Menschheit und des Leibes Christi, **3**, 389, vgl. 395; über die Ubiquität des Leibes Christi, **3**, 392; vertheidigt die Ubiquitätslehre gegen den Vorwurf des Selbstwiderspruchs, **3**, 394; über *σωματικῶς*, **3**, 395; über die Bekenntnisspflicht in Mitteldingen, **4**, 58, 111, 113; über die kirchlichen Aemter, **4**, 97; für die Freiheit der Gemeinde in den kirchlichen Mitteldingen, **4**, 99; gegen die Verdienstlichkeit der Ceremonien, **4**, 105; bezieht die Vorherbestimmung auf die Einzelnen, **4**, 166, 218, 310; über den Kinderglauben bei der Taufe, **4**, 212, 304; macht den Beschluss der Verdammung vom vorgesehenen Unglauben abhängig, **4**, 227, 317; über die Erwählungsgewissheit, **4**, 231; über Prädestination, **4**, 259; über Bedeutung der Prädestinationslehre, **4**, 268; Predigt über die Versehung, **4**, 268, 329 fgg.; über die Zulassung, **4**, 270.

Chorrock, als ein Gegenstand des Bekenntnisses, **4**, 74 fg.

Christologischer Streit, Ursache desselben, **3**, 165; Ausgang von den altkirchlichen Lehren, **3**, 180.

Christus, ob seine Leistung identisch mit der von der gefallenen Menschheit zu leistenden, **2**, 275, 324; die Mittheilung der Eigenschaften begründet in der persönlichen Vereinigung, **3**, 181, 199, 207, 214, 221; die

Philippisten lehren eine nur verbale Einigung der Naturen in ihm, **3**, 183; die gebrauchten Bilder genügen nicht die Einigung der Naturen zu erklären, **3**, 185, 332; wahrer Sinn und rechte Bedeutung dieser Bilder, **3**, 187; die Bedeutung der propositiones personales, **3**, 189; Unterschied der Lutheraner und Reformirten in der Lehre von der Naturengemeinschaft, **3**, 192; das Bekenntniss behauptet nur die Gemeinschaft der Naturen, lehrt nicht das Wie, **3**, 193; die Tendenz der Bekenntnissaussagen von der Naturengemeinschaft, **3**, 195; die Einheit der Person und der Naturengemeinschaft mit der Menschwerdung gesetzt, **3**, 199; der Unterschied der Stände bedingt keinen Unterschied der persönlichen Einheit, **3**, 200; Gewinn an Herrlichkeit durch die Erhöhung, **3**, 202 fgg.; Unklarheit des Bekenntnisses in der Ständeunterscheidung, **3**, 206 fg.; Wahrheit seiner menschlichen Entwicklung, **3**, 210, 338; sein Sitzen zur Rechten des Vaters, **3**, 222 fg.; die Mittheilung der Idiome, **3**, 227 fgg.; die Idiomenmittheilung vom Bekenntniss nur auf die unio personalis gegründet, **3**, 230; ob göttliche Person und Natur durch die Menschwerdung gemehrt oder gemindert, **3**, 264 fgg., 372; Berichtigung der Frage nach der Unwandelbarkeit Gottes, **3**, 267; kirchliche Berechtigung eine Selbstbeschränkung Gottes zu lehren, **3**, 269; seine urbildliche Vollkommenheit und normale Entwicklung, **3**, 275, 373; auch des Erhöhten Thun ist menschlich vermittelt, **3**, 287; das Wirken der göttlichen Natur schon zu Zeiten der Erniedrigung, **3**, 290; er entsendet den Geist auch seiner menschlichen Natur nach, **3**, 307, 388; die Räumlichkeit und Unräumlichkeit seines Leibes, **3**, 315; reformirte Auffassung vom lebendigmachenden Fleische, **3**, 383; ob er bei der Höllenfahrt gelitten oder triumphirt, **3**, 398, 432; seine Mittlerschaft erhält eine andere Stellung in der reformirten als in der lutherischen Theologie, **4**, 194, 292 fgg.; er wird von Unitariern und Anabaptisten herabgesetzt, **4**, 352.

Chyträus, über die Consecration, **3**, 147.

Cochläus, gegen das sola fide, **2**, 58.

Communio naturarum und communicatio idiomatum, vgl. Christus; comm. idiom. nach Osiander, **2**, 194.

Concordienformel, Ordnung ihrer Artikel, **1**, 28, 47;

stellt den intellectus der voluntas voran, **1**, 158, 222; ihre Stellung zu Osiander, **2**, 24; was sie Neues über den Gehorsam Christi lehrt, **2**, 38; über die Ausdehnung des leidenden Gehorsams, **2**, 41; lehrt nicht die Nothwendigkeit einer unendlichen Genugthuung, **2**, 42; theilt die Rechtfertigung nicht in imputatio und remissio, **2**, 50; ihre Fixirung des Streitpunktes im majoristischen Streit, **2**, 177; unterscheidet zwischen necessitas ordinis und coactionis, **2**, 180; will Glaube und Werke nicht zeitlich scheiden, **2**, 183; bestimmt die Begriffe: Busse, Evangelium, Gesetz, **2**, 279; musste die Abendmahlsfrage entscheiden, **3**, 31; musste die Transsubstantiation verwerfen, **3**, 33; entscheidet über die Auslegung der Einsetzungsworte, **3**, 34; gegen Calvins Abendmahlslehre, **3**, 48, 122; thut Calvin kein Unrecht, **3**, 47, 124; hat in der Lehre von der Person Christi keine unlautere Union gestiftet, **3**, 212 fgg.; Tendenz und Grenze ihrer christologischen Bestimmungen, **3**, 218 fgg.; will nicht die räumliche Auffahrt Christi leugnen, **3**, 224; ihr Fortschritt in der Lehre von der Idiomenmittheilung, **3**, 230; lehrt keine schlechthinige Ubiquität des Leibes, **3**, 316; ob sie Schwenkfeld Unrecht gethan, **4**, 366 fg.

Concupiscentia, vgl. Begierde.

Condignum, vgl. meritum.

Confessio Augustana, Art. V erklärt, **4**, 246.

Confessio Helv. post. über den Trost in Anfechtung durch die Prädestination, **4**, 225, 315.

Confessio oris, vgl. Beichte.

Confutatio der Augustana, **3**, 19, 100.

Congruum, vgl. meritum.

Consecration, ihre Bedeutung, Vollzug und Wirkung, **3**, 68, 146; 70, 149.

Consensus Tigurinus, **3**, 122.

1 Corinth. 7, 14, erklärt, **4**, 358.

Corpus Reform., Correctur von IX, 850, vgl. **3**, 87.

Creatianismus, nicht Lehre des Bekenntnisses, **1**, 52.

Crell P., nennt die Evangelien mittelbar eine Busspredigt, **2**, 276, 326.

Cruciger, über die Abendmahlslehre, **3**, 25.

Cum pane, kein besonders melanchthonischer Ausdruck, **3**, 29, 116; nach lutherischem Verständniss, **3**, 77, 160.

D.

Damnamus, Sinn und richtige Bedeutung, **1**, 21 fgg.
Danäus, lehrt irrthümlich über die Person Christi, **3**, 324; lehrt: finitum non est capax infiniti, **3**, 355; über die praedicatio verbalis, **3**, 361; über die Unterschiede der Idiomenmittheilung, **3**, 362; über das zweite Genus der Idiomenmittheilung, **3**, 366; über die Betheiligung der Naturen am Werke Christi, **3**, 368; leugnet die schlechthinige Gemeinschaft der 2 Naturen in ihrem Wirken, **3**, 369; gegen das dritte Genus der Idiomenmittheilung, **3**, 383; inwiefern Christi Fleisch lebendig mache, **3**, 384; zeiht die Vertreter der Ubiquitätslehre des Selbstwiderspruchs, **3**, 393.
Descensus, vgl. Höllenfahrt.
Deutsche Reformation, ihre principielle Verschiedenheit von der schweizerischen, **1**, 127.
Deutschmann, über capacitas passiva, **1**, 201.
Dogma, der nächste Quellpunkt desselben, **1**, 5; **4**, 144.
Donum superadditum, das Tridentinum darüber, **1**, 55, 58, 88.
Dorner, wirft fälschlich den Concordienmännern falsches Uniren vor, **3**, 341.
Dreier, über Schrift und Tradition, **1**, 11, 32.
Dreieinigkeitsdogma vertheidigt, **4**, 352.

E.

Ebenbild des Teufels, inwiefern vom Menschen zu sagen, **1**, 74; Gottes, durch die Sünde verloren, **1**, 74, 102, 117; von Luther in den moralischen Habitus gesetzt, **1**, 106, 115; Zusammenhang mit dem freien Willen, **1**, 115; nach Osiander, **2**, 20, 104.
Eber, behauptet die Nothwendigkeit guter Werke, **2**, 172.
Ebrard, falscher Vorwurf gegen die Concordienformel, **3**, 39.
Eckhardt, über Passivität des Menschen, **2**, 130.
Ehe, nach wiedertäuferischer Lehre, **4**, 362.
Einwohnung Gottes im Gläubigen nach evangelischer Lehre, **2**, 26, 105.
ἐκλέγεσθαι, **4**, 175 fg.
Elevation des Sacraments, **3**, 139.
Endlichkeit, vgl. finitum.
Erbschuld, Verhältniss zur Erbsünde, **1**, 51, 83 fgg.

Erbsünde, **1**, 50 fg., 83 fgg.; Anordnung der Bestimmungen über sie, **1**, 51, 84; kein bloser Mangel, **1**, 54; nach römischer Lehre, **1**, 56; Streitfrage über sie zwischen der lutherischen und römischen Kirche, **1**, 58, 89; die Lehre von ihr als Substanz widerspricht den 3 Artikeln des Symb. apostol., **1**, 66; die Lehre des Bekenntnisses stimmt zu der Luthers, **1**, 73, 77, 108; die Entscheidung des Bekenntnisses, **1**, 77; ein accidens oder malum separabile, **1**, 78; als Qualität bezeichnet, **1**, 80, 110; die neueren Bestimmungen über sie finden ihr Correctiv im Bekenntniss, **1**, 78, 111.

Erlösung, nach Osiander, **2**, 13, 95.

Erneuerung, **2**, 146; kein Grund unserer Gerechtigkeit, **2**, 75; vom Augsburger Interim mit der Gerechtigkeit Christi vermengt, **2**, 80.

Erwählte, die Schrift lehrt 2 Arten derselben, **4**, 175 fgg.; 241 fg., 323 fg.

Erwählung soll gewiss sein trotz Möglichkeit des Falles, **4**, 236 fgg.

Evangelium und Gesetz, **2**, 243 fgg.; predigt auch Busse, **2**, 253; offenbart nach Agrikola die Gerechtigkeit und den Zorn Gottes, **2**, 255, 315; von den Antinomisten in seinem Begriffe verkehrt, **2**, 268; Evangelium im eigentlichsten Sinne soll eine Busspredigt sein, **2**, 276, 326; Evangelium im weitern Sinne, **2**, 281; kann nicht gepredigt werden ohne Gesetzespredigt, **2**, 289, 331; Evangelium im engern Sinne keine Busspredigt, **2**, 290; erläutert das Gesetz, **2**, 291, 332, 336; straft nicht die Sünde des Unglaubens, **2**, 293; wirkt eine andere Erkenntniss Gottes als das Gesetz, **2**, 305, 338.

F.

Fastengesetze, keine bürgerliche Ordnung, **4**, 71, 118.

Fecht, über den dritten Brauch des Gesetzes, **2**, 404; spricht den Calvinisten die Realität des Sacraments zu, **3**, 145.

Finitum capax infiniti, **3**, 232 fgg.

Fisher, John, über Bereitung zur Rechtfertigung, **2**, 131; lehrt eine doppelte Rechtfertigung, **2**, 139.

Flacius, über die Erbsünde, **1**, 69, 96; 74, 102; folgert Falsches aus Strigels Sätzen, **1**, 70; kann seine Lehre von der Erbsünde nicht auf Luther gründen,

1, 71, 99; fingiert 2 formae substantiales, **1**, 74; steht der Kirchenlehre näher als seine Worte lauten, **1**, 75; über den vollkommenen Gehorsam Christi, **2**, 114; will die Streitfrage vom freien Willen formuliren, **1**, 115, 136; über die Nothwendigkeit der guten Werke, **2**, 152, 217; 169; unterscheidet 2 Willen im Menschen, **1**, 225; über das Widerstreben des Menschen bei und nach der Bekehrung, **1**, 230; über Gesetzesgehorsam und Strafe, **2**, 33; über die Ausdehnung des Gehorsams Christi, **2**, 41; über den Begriff der Gerechtigkeit, **2**, 108; gegen Major, **2**, 156, 220; 169, 225; gegen Melanchthons Lehre vom Evangelium, **2**, 271; erklärt sich für Aepinus, **3**, 415, 446; über 1 Petr. 3 vgl. **3**, 416, 446; seine Verdienste um Behandlung der Mitteldinge, **4**, 3, 89; 9; vertheidigt das Recht der Gemeinde in den kirchlichen Mitteldingen, **4**, 31, 98; gegen falsche Nachgiebigkeit in den Mitteldingen, **4**, 63; über die Pflicht der Hirten ihre Gemeinden nicht zu verlassen, **4**, 69, 116; bezeichnet die Schwachen, die man in Mitteldingen schonen soll, **4**, 80; über die Beschränkung der Freiheit in den kirchlichen Mitteldingen, **4**, 101; für die wünschenswerthe Gleichmässigkeit der Ceremonien, **4**, 103; über die Normen bei Behandlung der Mitteldinge, **4**, 104; verlangt Berücksichtigung der Andern in Behandlung der Mitteldinge, **4**, 113, 114; ist Prädestinatianer, **4**, 152, 254.

Forma substantialis, **1**, 107.

Freiheit des Menschen vom Zwange, **1**, 169, 235; Freiheit und Zwang zugleich im Wiedergeborenen, **2**, 379.

Fronleichnamsfest, seine Wiedereinführung im Interim, **4**, 61, 114.

Fundamentalsätze, **1**, 17, 39; Verwirrung der Dogmatiker in Bestimmung derselben, **1**, 17, 40; organische Bestimmung, **1**, 18; römische Bestimmung derselben, **1**, 42.

G.

Gallus, gegen Major, **2**, 156, 220; 169, 224; über Nothwendigkeit der guten Werke, **2**, 169, 231; erklärt sich für Aepinus, **3**, 415, 446.

Gehorsam Christi seine und unsere Gerechtigkeit, **2**, 27, 28, 30, 113; 47, 124; thuender und leidender, **2**, 31, 118; Ausdehnung des leidenden, **2**, 40, 121; seine

Analogie mit der Busse der Christen, **2**, 42; Gehorsam des Gläubigen nicht immer gleich freiwillig, **2**, 381.

Geist, kommt durch Predigt des Evangeliums, nicht des Gesetzes, **2**, 300, 337; wirkt beides, Reue und Glauben, **2**, 305, 338; in seiner Wirksamkeit an das Wort gebunden, **1**, 175; lehrt und straft die Wiedergebornen durch das Gesetz, **2**, 375, 385; als Vehikel des Leibes Christi im Abendmahl, **3**, 51.

Gemeinde, soll ihre Freiheit in der Ordnung bethätigen, **4**, 33; als Objekt der kirchlichen Thätigkeit, **4**, 35; ihre Freiheit in den Mitteldingen zu wahren, **4**, 32, 36, 99; soll nicht gezwungen werden, **4**, 40; auch die Einzelgemeinde hat Freiheit, **4**, 42; hat die Pflicht mit ihrem Geistlichen zu bekennen, **4**, 69, 84; als Herrin der kirchlichen Mitteldinge, **4**, 29, 97.

Gentile, **4**, 352.

Genugthuung, von Osiander nur scheinbar gelehrt, **2**, 22.

Georg von Anhalt, seine Lehre von der Höllenfahrt, **3**, 417, 448.

Gerechtigkeit, anerschaffene nach evangelischer und römischer Lehre, **1**, 58; bürgerliche, **1**, 148, 208; nach Osianders Fassung, **2**, 5, 7, 23; anerschaffene nach Osiander, **2**, 10; Christi, ihre Bedeutung nach Osiander, **2**, 14, 97; Gerechtigkeit und göttliches Leben nach Osiander, **2**, 18, 102; Gerechtigkeit des Gläubigen ausser ihm begründet, **2**, 26 fg.; Gerechtigkeit Christi nach dem Bekenntniss, **2**, 27; Gottes, fordert vollkommne Gesetzeserfüllung, **2**, 28, 33, 113; Verhältniss zur Seligkeit, **2**, 49; Gerechtigkeit Christi ausschliesslicher Grund unserer Seligkeit, **2**, 49; nicht begründet in unserer Erneuerung, **2**, 75; nach römischer Lehre ein habitus infusus, **2**, 76, 136; Gerechtigkeit und Gnade Gottes vom Bekenntniss auch bei der Prädestination zusammengefasst, **4**, 189 fgg.

Joh. Gerhardt, über dogmatische Reinheit der Kirche, **1**, 46; über Erbsünde und Erbschuld, **1**, 84; über Luthers Schrift de servo arbitrio, **1**, 184; über Freiheit und Knechtung des Willens, **1**, 237; über den Anfang der Bekehrung und die Möglichkeit des Widerstrebens, **1**, 238; will Glauben und Werke nicht zeitlich scheiden, **2**, 232; über Rechtfertigung, **2**, 126; über Melanchthons Lehre vom Gesetze, **2**, 321; beschränkt den

tertius usus legis, **2**, 402; über die Consecration, **3**, 150; gegen die Adoration, **3**, 140; über die Geistlichkeit der Leiblichkeit Christi, **3**, 156; für die Freiheit der Gemeinde in Mitteldingen, **4**, 99; bestimmt den Inhalt der Prädestination, **4**, 297.

Steph. Gerlach, über die Idiomenmittheilung, **3**, 364, vgl. 380; vertheidigt die Mittheilung nur einiger göttlicher Idiome, **3**, 378.

Gesetz, sein Doppelcharakter, **2**, 40; und Evangelium, **2**, 243; predigt nach Agrikola Busse allein zur Verdammniss, **2**, 248; Gesetz allein tödtet, **2**, 253; vom Evangelium nicht zu trennen, aber zu unterscheiden, **2**, 278; worin der Grund der Unterschiedenheit vom Evangelium, **2**, 284; Wesen und Amt desselben, **2**, 286; Gesetz Gottes ist ewig und unwandelbar, **2**, 287, 330, 342, 369; weitere Aufgabe der Theologie in Bestimmung seines Wesens, **2**, 287; seine Wirksamkeit bei der Bekehrung, **2**, 298; straft die Sünde nicht ohne den heiligen Geist, **2**, 300; Gesetz und Evangelium sind stets mit einander zu predigen, **2**, 308; Gesetz allein wirkt nur passio et afflictio conscientiae, **2**, 301; wird erst durch das Evangelium recht klar, **2**, 291, 332, 336, 342; das innere Verhältniss der 3 Bräuche noch genauer zu bestimmen, **2**, 344; erster Brauch desselben, **2**, 344. 388; vom dritten Brauche desselben, **2**, 342, 349, 395; die wahren Gegner des dritten Brauches, **2**, 350, 394; fälschlich als blose Creatur betrachtet, **2**, 352, 396; mögliche und nothwendige Fortbildung der Lehre vom Gesetze, **2**, 362; in wiefern es dem Vollendeten nicht mehr gilt, **2**, 365; gilt dem Wiedergeborenen nicht mehr als Treiben, **2**, 367; in wieweit es Norm auch des Gläubigen, **2**, 373; der Gläubige kann seiner Norm nicht entrathen, **2**, 375; richtet die guten Werke des Gläubigen, **2**, 384; treibt die Gläubigen zum Glauben zurück, **2**, 385.

Gesetzeserfüllung durch Christus ist seine Gerechtigkeit, **2**, 31, 118; Gesetzeserfüllung durch Christus muss durchaus frei sein, **2**, 38; ist begründet in Christi Liebe, **2**, 39, 120; warum stellvertretend, **2**, 39, 120.

Gesetzeswerke, ihr Verhältniss zu den Werken des Geistes, **2**, 369, 400.

Glaube, nach dem Torgischen und Bergischen Buch,

2, 48; nach römischer Bestimmung, **2**, 48, 124; seine Bedeutung für die Rechtfertigung, **2**, 56, 77; nicht als Werk rechtfertigend, **2**, 59; nicht ohne vorhergehende Reue, **2**, 60; ist eine Gabe des Geistes, **2**, 60, 64; nach Bestimmung des Leipziger Interim, **2**, 83, 144; falsch bestimmt vom Augsburger Interim, **2**, 81; von Major als gutes Werk gefasst, **2**, 157; besteht nicht mit einem malum propositum, **2**, 187; empfängt Gerechtigkeit und Seligkeit, **2**, 195; kann nicht von den guten Werken erhalten werden, **2**, 200; ob er durch böse Werke verloren wird, **2**, 201 fgg. 207; ist kein einmaliger Akt, **2**, 203; wann er verloren wird, **2**, 205; was seinen Verlust bedingt, **2**, 206; als sittliches Princip, **2**, 209, 242; ist nicht möglich ohne vorangehende wahre Reue, **2**, 309; als „gutes Werk und schöne Tugend“, **2**, 213; enthält die Liebe keimartig in sich, **2**, 214; geht nach Agrikola der Reue voraus, **2**, 246, 250, 313; Glaube im engern Sinn kein Werk des Gesetzes, **2**, 295; ist nicht Bedingung der Gegenwart Christi im Abendmahle, **3**, 56, 130; nach reformirter Lehre Bedingung der Präsens, **3**, 131; Glaube und Spekulation, **3**, 232; ist ein bloses Gnadengeschenk Gottes, **4**, 128, 262; warum nicht Allen verliehen, **4**, 129, 263; fordert die Widerspruchslosigkeit des Willens Gottes, **4**, 188; vorausgesehener als causa instrumentalis electionis, **4**, 226, 315; 242, 324.

Gläubige, er muss sich zwingen zu guten Werken, **2**, 380.

Gnade, Anknüpfungspunkt der zuvorkommenden im natürlichen Menschen, **1**, 168, 234; nach römischer Auffassung, **2**, 154; sonderliche im Verhältnisse zur allgemeinen, **4**, 244; sonderliche im Verhältnisse zum freien Willen, **4**, 245 fg.

Gnadenmittel, ihre Bedeutung für die Lehre vom freien Willen, **1**, 119, 127. 190, 173; als Correctiv der partikulären Gnadenwahl, **4**, 207, 300; gegen Schwenkfeld vertheidigt, **4**, 355.

Gomarus, über Gott als Ursächer der Sünde, **4**, 275.

Gott, vgl. Christus; will nicht die Sünde, **4**, 129, 263, 265; inwiefern Urheber der Sünde, **4**, 151 fgg., vgl. 272 fgg.; sein Wille kein zwiespältiger und in sich widersprechender, **4**, 129, 263, 266.

Gottesbegriff, der Quell confessioneller Differenzen, **4**, 250 fgg.

Gottesdienst, Begriffsbestimmung desselben, **4**, 47, 105.
Göschel, über Schrift und Bekenntniss, **1**, 32.
Greifswalder Synode, **3**, 416.
Gribaldo, **4**, 352.
Grundfeste, über die 2 Naturen in Christo, **3**, 324; über den Antheil der beiden Naturen am Werke Christi, **3**, 366.

H.

Hamburger Theologen, über den Begriff des Gottesdienstes, **4**, 48, 106.
Hebenstreit, über Rechtfertigung, **2**, 128; über Glauben und Werke, **2**, 234
Heerbrand, über Prädestination, **4**, 259; über die Universalität der Gnadenmittel, **4**, 300.
Heidegger, vom freien Willen, **1**, 184; über die Mittlerschaft Christi im Verhältniss zur Prädestination, **4**, 294.
Heilsordnung, im A. und N. T. die gleiche, **2**, 309.
Nik. Hemming, über die Zulassung und ihre 6 Arten, **4**, 150, 272; leugnet, dass ein Erwählter fallen könne, **4**, 286; über die fides praevisa, **4**, 324.
Heppe, irrthümliche Darstellung der Bekehrung, **2**, 74; entstellt Luthers Lehre vom Ebenbilde Gottes, **1**, 102; über capacitas moralis, **1**, 203; bestimmt irrthümlich das Verhältniss von Bekehrung und Heiligung, **2**, 182, 229; über Gesetz und Evangelium nach den „altprotestantischen Dogmatikern", **2**, 244; entstellt Melanchthons Abendmahlslehre, **3**, 15, 97, 102.
Heshus, über Gegenwart guter Werke beim Glauben, **2**, 172, 225; über die Taufe der Heuchler, **4**, 307; beschränkt die Gnade, **4**, 152, 260; über die Universalität der Gnadenmittel, **4**, 300.
Höpfner, über Adoration, **3**, 141.
Höllenfahrt, **3**, 397 fgg. vgl. Aepinus.
Höllenstrafen, das Bekenntniss lehrt nicht, dass Christus sie erlitten, **2**, 32.
Melchior Hofmann, **4**, 353, 379.
Holden, über Bereitung zur Rechtfertigung, **2**, 73, 135.
Hollaz, über Rechtfertigung, **2**, 127.
Huber, über Wiedergeburt und Taufe, **4**, 212, 305 fgg.; sein Bekenntniss von der Gnadenwahl, **4**, 281; beruft sich auf frühere lutherische Theologen, **4**, 282 fg.

Aeg. Hunnius, über die Verschiedenheit der Hörer des Wortes, **1**, 203; über das Vermögen des natürlichen Menschen, **1**, 220; erklärt den Satz, finitum capax infiniti, **3**, 357; über die fides praevisa, **4**, 315 fg.

Hutter, über verschiedene Geltung der Bekenntnisse, **1**, 16, 38; über die Verurtheilung Andersgläubiger, **1**, 46; über die verschiedene sittliche Stellung der natürlichen Menschen, **1**, 212; behauptet Nothwendigkeit guter Werke, **2**, 183; bessert scheinbar an der Concordienformel, **2**, 183, 231; über die Bestimmung der Concordienformel über das Gesetz, **2**, 328; über den dritten Brauch des Gesetzes, **2**, 403; seine Begründung der Ubiquität, **3**, 130; über Auslassung der Einsetzungsworte bei der Sacramentshandlung, **3**, 132; über den geistlichen Genuss im Abendmahl, **3**, 154; über die praedicatio inusitata der Einsetzungsworte, **3**, 157; über die fides praevisa, **4**, 325.

I.

Jakobus und Paulus, **2**, 86, 147.

Idiomengemeinschaft, vgl. Christus.

Idiomenmittheilung, ihre Dreitheilung, **3**, 238 fgg.; wissenschaftliche Unhaltbarkeit ihrer Dreitheilung, **3**, 241 fgg.; Absicht der Concordienformel beim ersten Genus, **3**, 245; praedicatio verbalis, **3**, 249, 361; vom Leiden der göttlichen Natur, **3**, 251 fg.; Differenz der Lutheraner und Reformirten über das zweite Genus, **3**, 256 fg.; Widerspruch der Reformirten gegen das dritte Genus, **3**, 260, 370; die lutherische Theologie hat die Schwierigkeiten des dritten Genus nicht überwunden, **3**, 262, 371; das Mass und die Grenze derselben nur aus der Schrift zu nehmen, **3**, 276, 376; ob alle göttlichen Eigenschaften mitgetheilt sind, **3**, 277, 376; die Möglichkeit allseitiger Mittheilung angedeutet, **3**, 282; praktische Bedeutung des dritten Genus, **3**, 285; Canon des Schriftbeweises für das dritte Genus, **3**, 292 fgg.; das Bekenntniss nennt eine Reihe einzelner Attribute, **3**, 296 fgg.; scheinbare Widersprüche im dritten Genus, **3**, 300 fgg.; theilweise vom Bekenntniss gegründet auf die Ausgiessung der Fülle des Geistes, **3**, 304; unterschiedliche Antheilnahme der Menschheit Christi und des Leibes an den göttlichen Idiomen, **3**, 308 fgg.; reformirte Polemik dagegen, **3**, 382, vgl. 386.

Jenenser Theologen, über 3 Ursachen der Bekehrung, 1, 153, 215; ihr Urtheil im Rathmannschen Streit, 1, 178.
Infernum, vgl. Höllenfahrt.
Interim, Motive bei seiner Abfassung, 4, 4; die Gefahren, die es heraufgeführt, 4, 10, 94; Darlegung und Beurtheilung der geschichtlichen Verhältnisse, 4, 66 fgg.; Leipziger, 4, 108, 68, 114, 74.
Irenäus, gibt widersinnige Bestimmungen über die Erbsünde, 1, 101.
Matthäus Judex, erklärt poenitentia gleich contritio, 2, 330.
Justitia originalis, vgl. Gerechtigkeit.

K.

Karg, lehrt Christus habe das Gesetz für sich erfüllt, 2, 120; vgl. Parsimonius.
Kindertaufe, ihre Beziehung zur Erbsünde, 4, 357; gegen die Wiedertäufer geschützt, 4, 357, 384.
Kirche, Bedeutung des Begriffes in der Reformationszeit, 1, 46; nach evangelischem Begriffe, 4, 358 fg.
Kirchenleitung, 4, 97.
König, über intellectus und voluntas, 1, 227.
Kromayer, über nothwendige Vermeidung böser Werke, 2, 239; über in, sub et cum pane, 3, 161.

L.

Lapis, Rechtfertigung des Bildes, 1, 138, 200.
Lauterwaldt, über Osianders Rechtfertigungslehre, 2, 98.
Lehrentwickelung, deren Schranke, 1, 5; Möglichkeit und Nothwendigkeit, 1, 6; Art und Form, 1, 7.
Leipziger Gespräch von 1631 über Prädestination, 4, 193, 292.
Leipziger Interim, 2, 82.
Liberum arbitrium, vgl. Wille.
Liebe, ihrem Wesen nach im Glauben gesetzt, 2, 214.
Liebesrathschluss Gottes, als ewiger und zeitlich verwirklichter, 2, 46.
Löhe, schädigt die Freiheit der Gemeinden in den kirchlichen Mitteldingen, 4, 99.
Logik, ihre Stellung zu den Glaubensgegenständen, 4, 186 fg.
Luther, über die Sünde als Substanz, 1, 72, 99; unter-

scheidet die Natur des Menschen von der Sünde in ihr, **1**, 72, 100; über den Verlust des freien Willens, **1**, 115, 181; seine Schrift de servo arbitrio, ihre Abweichung von der späteren Lehre, **1**, 120, 185; falsche Verwendung der Spekulation, **1**, 121; dies später gebessert, **1**, 126, 188; seine Lehre vom Worte Gottes, **1**, 128, 190; seine bleibende Unklarheit über die Wirkung des Geistes durch das Wort, **1**, 129; die rechte Beurtheilung derselben, **1**, 192; erklärt berichtigend seine frühere Lehre vom freien Willen, **1**, 129, 197; über das Wissen des natürlichen Menschen von Gott, **1**, 148, 207; Urtheil über seine Schrift de libero arbitrio, **1**, 197; über ewige Strafe der Verdammten, **2**, 36; über den stellvertretenden Gehorsam Christi, **2**, 39, 121; über Aufhebung und Bestand des Gesetzes, **2**, 41, 121; von der Ueberwindung des Satans durch Christum, **2**, 123; über Christi Werk als vollkommnen Gesetzesgehorsam, **2**, 123; über den lebendigen Glauben, **2**, 149; lehrt nothwendige Gegenwart guter Werke, **2**, 174; über Agrikolas Pelagianismus, **2**, 252; lehrt, das Evangelium strafe die Welt um die Sünde, **2**, 281, 328; lehrt, Christus enthalte den ganzen Moses, **2**, 278, 328; gründet die heilsame Reue auf die Liebe zu Gott, **2**, 307, 339; lehrt Unwandelbarkeit des Gesetzes, **2**, 330; über verschiedene Erkenntniss Gottes aus Gesetz und Evangelium, **2**, 338; über dreierlei Brauch des Gesetzes, **2**, 344, 389; lehrt scheinbar antinomistische Sätze, **2**, 351; über die dauernde Geltung des Gesetzes, **2**, 393; 361, 399; seine Erklärung der Multipräsenz nicht richtig, **3**, 55; über die Grenzen der Realität des Sacraments, **3**, 65, 143; gegen magische Wirkung der Consecration, **3**, 70; über Elevation und Adoration, **3**, 139; lehrt keine localis inclusio im Sacramente, **3**, 152; Ansicht von der Höllenfahrt, **3**, 432 fgg. 424, 452; über die Gleichmässigkeit der Ceremonien, **4**, 43, 102; über Vergleich mit Rom, **4**, 54 fgg. 108; über die erziehende Aufgabe der Ceremonien, **4**, 100; über die christliche Freiheit in den Mitteldingen, **4**, 101; über Gehorsam gegen die Obrigkeit in kirchlichen Dingen, **4**, 117; 72, 118; überwand die Prädestination theologisch nicht, **4**, 122, 252 fgg.; gegen die Unterscheidung von Präscienz und Prädestination, **4**, 149, 271; über Gott als Ursächer der

Sünde, **4**, 154, 274, 276; seine Fassung der Zulassung, **4**, 272; lehrt, dass die Taufe in den Kindern Glauben wirke, **4**, 212, 304; über den Trost in Anfechtung durch die Prädestination, **4**, 318.

M.

Magdeburgische Theologen, über den Artikel von der Höllenfahrt, **3**, 427.

Major, seine Irrthümer über Gewinn und Bewahrung der Seligkeit, **2**, 49, 125; seine Lehre von Nothwendigkeit der guten Werke richtig zu verstehen, **2**, 149, 217; 153, 218; seine Heftigkeit, **2**, 217, 221; in wiefern er gute Werke fordert, **2**, 157, 221; ungerechte Beschuldigung gegen Flacius, **2**, 221; über Geltung des Gesetzes für die Gläubigen, **2**, 160; behauptet nicht von der Wahrheit abgewichen zu sein, **2**, 166, 224; Schwanken und Unklarheit, **2**, 166; sein Testament, **2**, 168; seine Gegner selbst in Verwirrung, **2**, 172 fg.; sie kommen in Gefahr eine falsche Freiheit zu lehren, **2**, 175.

Manichäischer Irrthum der Flacianer, **1**, 64, 95; manichäischer Zug des feinern Antinomismus, **2**, 357, 397.

Mansfelder Theologen über den Gewinn des adiaphoristischen Streites, **4**, 3, 87,

Marbach, über den Begriff der Unwürdigen, **3**, 136.

Marburger Artikel, **3**, 15.

Marburger Gespräch, **3**, 94, 98.

Marcion, in wiefern ein Vorgänger Agrikolas, **2**, 255.

Martensen, über des natürlichen Menschen Sehnsucht nach Erlösung, **1**, 209.

Matsberger, seine Lehre von der Höllenfahrt, **3**, 420.

Meisner, bedenkliche Bestimmung über Glaube und Werke, **2**, 232.

Melanchthon, über Todsünden, **1**, 47; über Erbsünde und Erbschuld, **1**, 83; bestimmt die Erbsünde nicht blos als Mangel, **1**, 54, 86; über die Bekehrung, **1**, 63, 92; nennt in späterer Zeit die Sünde ein nihil privativum, **1**, 65, 94; nennt die Erbsünde eine Qualität, **1**, 80, 110; definirt den freien Willen, **1**, 180; vgl. dagegen **1**, 181; schlägt einen andern Weg als Luther in der Lehre vom freien Willen ein, **1**, 119, 125, 130; seine frühere Lehre vom freien Willen,

1, 125, 187; gegen Herbeiziehung der Vernunft in der Lehre vom freien Willen, **1**, 126, 189; lässt den freien Willen bei der Bekehrung mitwirken, **1**, 132; rechte Beurtheilung seiner späteren Abweichung in der Lehre vom freien Willen, **1**, 135, 198; über die Tugenden der Nichtwiedergeborenen, **1**, 205; über das Wissen des natürlichen Menschen von Gott, **1**, 207; über die reformirte Lehre von der Rechtfertigung, **2**, 88; über Osiander, **2**, 91; über den Gehorsam Christi, **2**, 113; über den Gehorsam gegen das Gesetz, **2**, 33; über die Strafe als placatio, **2**, 35, 119; über Christi Gesetzeserfüllung, **2**, 36, 119; über die Ausdehnung des leidenden Gehorsams, **2**, 121; über Nothwendigkeit des Gehorsams nach der Versöhnung, **2**, 151, 216; über die Busspredigt des Evangeliums, **2**, 254, 314, 269; über Unterschied von Gesetz und Evangelium, **2**, 269, 320; theilt Agrikolas Irrthum nicht, **2**, 270, 321; schwankende Angaben über die Wirkung des Evangeliums, **2**, 322; versteht unter poenitentia stets die ganze conversio, **2**, 272, 323; braucht Evangelium in weiterem und engerem Sinne, **2**, 281, 329; lehrt Unwandelbarkeit des Gesetzes, **2**, 331; nennt das Evangelium ein mandatum, **2**, 297, 334; seine Abendmahlslehre, **3**, 6 fg.; war nie ganz klar in ihr, **3**, 7; sagt sich von der Transsubstantiationslehre los, **3**, 9, 88; vgl. 14, 96, 99, 20; lehrt die Gegenwart Christi in der Eucharistie, **3**, 9, 89; gegen Carlstadts Abendmahlslehre, **3**, 89; Torgauisches Gespräch mit Luther über die Abendmahlslehre, **3**, 10, 91; schliesst sich an Luthers Abendmahlslehre an, **3**, 11, 92; 13, 94; gegen die Zwinglianer, **3**, 12, 92; 23, 104, 106; schriftstellerisches Eingreifen in den Abendmahlsstreit, **3**, 14, 96; beruft sich für seine Abendmahlslehre auf sein Gewissen, **3**, 97; gegen Bucer, **3**, 98; leugnet die localis inclusio, **3**, 17, 98, 151; sein Verständniss von in pane, **3**, 18, 100; geräth in Schwanken, **3**, 22; nennt die lutherische Lehre fälschlich Impanation, **3**, 23; spätere Auffassung vom Abendmahle, **3**, 23, 104; 27, 109; hält an der synekdochischen Erklärung der Einsetzungsworte, **3**, 24, 107, 112; Dehnbarkeit seiner Abendmahlslehre, **3**, 25; bestreitet nie die manducatio indignorum, **3**, 27, 111; will seine Abendmahlslehre nicht geändert haben, **3**, 28, 113; gegen magische

Wirkung der Consecration, **3**, 70, 149; gegen die Ubiquität, **3**, 168, 320; sein Urtheil über die Höllenfahrt schwankend, **3**, 398, 432 fg.; bekennt seine Schwäche in Behandlung der Mitteldinge, **4**, 2, 86; seine Motive im adiaphoristischen Streit, **4**, 4, 90; über politia ecclesiastica, **4**, 97; Stellung zur Prädestination, **4**, 122; gegen die stoica deliramenta, **4**, 269.

Menius, gegen Flacius für Major, **2**, 151; lehrt übereinstimmend mit Major, **2**, 166, 222; behauptet den irrigen Satz Majors nie ausgesprochen zu haben, **2**, 223.

Menno, **4**, 380; über weltliche Obrigkeit, **4**, 371.

Mennoniten, leugnen die Erbsünde in den Kindern, **4**, 385.

Menschwerdung, ihre Bedeutung für die Rechtfertigung nach Osiander, **2**, 19; Menschwerdung Christi auch ohne die Sünde, nach Osiander, **2**, 20, 104.

Meritum condigni, **2**, 76; congrui, **2**, 72; warum letzteres vom Tridentinum nicht erwähnt, **2**, 133.

Mitteldinge, **4**, 1 fgg.; Art und Begrenzung der Streitfrage, **4**, 13; falsche Stellung der Frage in der Pietistenzeit, **4**, 15, 18; Bestimmung des Begriffes, **4**, 16 fg.; Begriff der kirchlichen, **4**, 23 fg.; Gebiet der kirchlichen, Nothwendigkeit und Freiheit in ihnen, **4**, 26 fgg.; das Subjekt der kirchlichen, **4**, 29 fgg.; warum sie gesetzlich zu ordnen sind, **4**, 38 fg.; bestimmende Gesichtspunkte für ihre Behandlung, **4**, 43, 104; die verschiedenen ethischen und ästhetischen Normen derselben, **4**, 44 fgg.; sie sind immer zu unterscheiden von den Geboten Gottes, **4**, 50; verschieden zu beurtheilen nach der Lage der Zeiten, **4**, 51 fg.; wieweit in ihnen der Obrigkeit Gehorsam schuldig sei, **4**, 67 fg.; in Verfolgungszeiten soll man um der Feinde willen in Nichts weichen, **4**, 73; Verwerthung des Artikels für die Gegenwart, **4**, 84; ursprüngliche Stellung des Artikels, **4**, 88.

Möhler, entstellt die Lehre von der Bekehrung, **1**, 161, 225, 216; über die Verschiedenheit der natürlichen Menschen, **1**, 204; Misdeutung der Lehre von der Empfindung der Gnadenwirkung im Bekehrten, **1**, 234; über Osiander, **2**, 92; über das Vermögen des natürlichen Menschen, **2**, 135; Vorwurf gegen die lutherische Rechtfertigungslehre, **2**, 240; vgl. 213.

Möllner Convent, **4**, 377.

Mömpelgarder Gespräch, 3, 128, 133, 151, 155, 331; über die Prädestination, 4, 291.
Mörlin, gegen die Lehre von nothwendiger Gegenwart der Werke, 2, 172; über die Leistung Christi und die Forderung des Gesetzes, 2, 325.
Mosheim, irrthüml. Behandlung der Idiomenmittheilung, 3, 359.
J. Müller, über gleiche Lehre der Reformatoren vom freien Willen, 1, 127; über den Anfang der Bekehrung, 1, 231, 234.
Joh. Musäus, über intellectus und voluntas und ihr Verhalten zu dem ihnen entgegengebrachten geistlichen Objekt, 1, 158, 222; über das Widerstreben des Menschen bei der Bekehrung, 1, 230; über den Vorgang der Bekehrung, 1, 232; versucht den Begriff der guten Werke zu bestimmen, 2, 185, 235; über die Nothwendigkeit der Werke in articulo justificationis, 2, 237; über die verschiedenen usus legis, 2, 392; erklärt die Einsetzungsworte als einziges Fundament der Abendmahlslehre, 3, 125; über den Begriff der Unwürdigen, 3, 136.

N.

Natur, der Menschen vor und nach dem Falle nach römischer Lehre, 1, 57.
Naturengemeinschaft, vgl. Christus.
Natürlicher Mensch, seine Sehnsucht nach Erlösung, 1, 148; Fortbildung der kirchlichen Lehre von seiner verschiedenen sittlichen Stellung, 1, 150; inwiefern er dem unbekannten Gotteswillen widerstreben kann, 1, 170; Verschiedenheit unter ihnen, 1, 145, 150.
Natürliches Gesetz, 1, 149, 210.
Mich. Neander, über den dritten Brauch des Gesetzes, 2, 394; über die Früchte des Glaubens, 2, 400.
C. J. Nitzsch, über Glaube und Heiligung, 2, 241; sein Urtheil über den antinomistischen Streit, 2, 244; über Glaube und Busse, 2, 250; beurtheilt Agrikola nicht richtig, 2, 263, 318; beurtheilt die Stellung der Concordienformel zum Antinomismus falsch, 2, 280.
Niedner, über Agrikolas Anthropologie, 2, 253, 314.

O.

Obrigkeit, von den Anabaptisten verworfen, 4, 370.

Oekolampadius, wirkt auf Melanchthon, **3**, 22, 103: über die Bedeutung des Abendmahls, **3**, 121; über die rechte Hand Gottes, **3**, 344.

Olearius, über Gesetz und Evangelium, **2**, 333; über Adoration im Sacrament, **3**, 141.

Osiander, seine Stellung zum Katholicismus, **2**, 5, 91; Inconsequenz und Unklarheit, **2**, 9; ist kein Pantheist, **2**, 19; sein Mysticismus, **2**, 19, 103; über die Höllenfahrt, **3**, 416, 447; übrigens vgl. Gerechtigkeit.

Otto von Nordhausen und sein Antinomismus, **2**, 275, 326.

P.

Parsimonius, über die Höllenfahrt, **3**, 421, 450; vgl. Karg.

Perrone, über die Zurechnung, **2**, 143.

Person Christi, **3**, 165 fgg.

1 Petr. 3, erklärt von Flacius, **3**, 416; v. Brenz, **3**, 419.

2 Petr. 3, 9, vgl. **4**, 203, 299.

Pfaff, über Verhältniss von Gesetz und Evangelium, **2**, 334; falsches Verständniss von geistigem Genuss im Abendmahl, **3**, 76, 156.

Pfeffinger, sein Semipelagianismus, **1**, 137.

Philippi, seine falsche Unterscheidung der göttlichen Eigenschaften, **3**, 380.

Philippisten, über den freien Willen, **1**, 120, 135; Unklarheit über Gesetz und Evangelium **2**, 276, 326; 283; lehren, das Evangelium strafe die Sünde des Unglaubens, **2**, 293; Lehre von der Person Christi, **3**, 171 fg.; Bedenken gegen die Prädestinationslehre, **4**, 269, 143; bekennen ihre Schwäche im adiaphoristischen Streite, **4**, 2, 86; vernachlässigen die Bekenntnisspflicht, **4**, 56 fg. 109, 113.

Philosophie, falsche Anwendung auf theologische Bestimmungen, **1**, 66.

Pietisten, ihr Irrthum in Behandlung der Mitteldinge, **4**, 15, 18.

Piskator, lehrt, Christus habe das Gesetz für sich erfüllt, **2**, 120; giebt die Merkmale des Erwähltseins an, **4**, 224, 314; gegen die Zulassung, **4**, 272; über die Partikularität der Gnadenwahl, **4**, 287 fgg.; lehrt Gott wolle nicht immer, was er sage, **4**, 218, 310.

Planck, sein Urtheil über Luthers Stellung im antino-

mistischen Streit, **2**, 311; irriges Urtheil über den Gegenstand des antinomistischen Streits, **2**, 393; falsche Auffassung von Aepins Lehre, **3**, 405; falscher Vorwurf gegen die Concordienformel hinsichtlich des adiaphoristischen Streites, **4**, 11.

Poach, sein eigenthümlicher Antinomismus, **2**, 274, 324; über bleibende Geltung des Gesetzes, **2**, 394.

Pommersche Theologen über den freien Willen, **1**, 117; über die capacitas passiva, **1**, 141, 201; über den Artikel von der Höllenfahrt, **3**, 427.

Porphyrius, über den Begriff des Accidens, **1**, 68, 96.

Prädestination, vgl. Vorherbestimmung; die richtige Fragstellung, **4**, 126; allein in Christo zu betrachten, **4**, 128, 262, 266; wie dies nach lutherischer Lehre, **4**, 192 fgg.; wie nach reformirter, **4**, 194, 291.

Prädestinationslehre, Ort und Bedeutung derselben im Bekenntniss, **4**, 138.

Privatabsolution, ihre Bedeutung, **4**, 214, 309.

Providenz, unterschieden von der Präscienz, **4**, 172, vgl. 146.

Q.

Qualität, **1**, 78, 100.

Quenstedt, über Erbsünde und Erbschuld, **1**, 84; über capacitas passiva, **1**, 201; über die satanische Sünde, **1**, 202; über Gesetzeserfüllung der Heiden, **1**, 210; über die Verstockung, **1**, 214; über das Vermögen des natürlichen Menschen, **1**, 220. 221; über Wirkung des Wortes bei der Bekehrung, **1**, 226; über die ersten unausweichlichen motus der Bekehrung, **1**, 228; vom verderblichen Widerstreben gegen die Gnade, **1**, 230; über Einwohnung Gottes im Gläubigen und unio mystica, **2**, 108; über Rechtfertigung, **2**, 126, 131; lehrt das Zusammensein von regeneratio, justificatio, renovatio, **2**, 183, 191; über Nothwendigkeit guter Werke zur Seligkeit, **2**, 239; über den Unterschied von Gesetz und Evangelium, **2**, 333; über die Heilsordnung im A. und N. T., **2**, 310; über die symbolische Bedeutung des Abendmahls, **3**, 121; über den Begriff der Unwürdigen, **3**, 137; über unräumliches Sein im Raume, **3**, 153.

R.

Rathmannscher Streit, **1**, 177.
Rationalisiren der Reformirten, **3**, 235.
Rechtfertigung, **2**, 146; nach Melanchthon ist eine causa justificationis im Menschen, **1**, 131; nach Osianders Fassung, **2**, 5; Rechtfertigung der Werke durch den Glauben nach Luther, **2**, 93; die Rechtfertigung nach Osiander nicht gleich der Heiligung, **2**, 17, 101; Begriff derselben, **2**, 50 fg. 128; ein momentaner und vollendeter Akt, **2**, 52; vgl. 131, 190; wie abzugrenzen und auszuscheiden, **2**, 53; nach römischer Lehre keine Gewissheit über sie, **2**, 141; ihr Verhältniss zur Bekehrung, **2**, 66; ihre Ursachen nach römischer Lehre, **2**, 78; sie ist vollendet, ehe die guten Werke beginnen, **2**, 191.
Rechtfertigungslehre, geschichtlicher Anlass der erneuten Behandlung, **2**, 1; ihr Anschluss an die Wahrheit der Mystik, **2**, 59, 130; von Schwenkfeld und den Anabaptisten verderbt, **4**, 365 fgg.
Reformation, keine Quelle der Sektirerei, **4**, 348.
Regensburger Interim, **2**, 57, 84.
Regius, macht die Erwählung vom Glauben abhängig, **4**, 287.
Reue, sie rechtfertigt nicht, **2**, 61; ihr Unterschied von der Busse, **2**, 62; ihr Wesen, **2**, 63, 77; ob ohne nachfolgenden oder mitfolgenden Glauben, **2**, 64, vgl. 302; inwiefern sie ein gutes Werk, **2**, 204, 307, 387; folgt nach Agrikola dem Glauben, **2**, 246, 250, 313; nach Agrikola durch Predigt des Evangeliums bewirkt, **2**, 252, 313; heilsame kommt nur durch Gesetz und Evangelium, **2**, 302, 306.
Riddagshäuser Convent, über Artikel XII, **4**, 377.
Melchior Ring, lehrt Kinder seien frei von der Erbsünde, **4**, 385.
Ritschl, über Osianders Lehre von der Zurechnung, **2**, 101; beschränkt den Gegenstand des göttlichen Zornes, **2**, 262, 317.
Bernhard Rothmann, **4**, 380.
Mich. Roting, über Einwohnung Gottes im Gläubigen, **2**, 108.
Rudelbach, **1**, 29; scheidet Fundamentales und Seligmachendes, **1**, 44; über Luthers Lehre von der Erwählung, **1**, 187.

S.

Sacrament, ob von der Heiligkeit des Spenders abhängig, 4, 363.
Sacramentale Einigung, 3, 76.
Sadeel, über das Sitzen zur Rechten Gottes, 3, 349; leugnet finitum capax esse infiniti, 3, 356; über das zweite Genus der Idiomenmittheilung, 3, 367; gegen die Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschlichen Natur, 3, 377.
Sächsische Theologen, gegen die Lehre von nothwendiger Gegenwart guter Werke, 2, 173, 226.
Sächsische Gemeinden in Siebenbürgen, 3, 29.
Joh. Saliger, sein Streit über die Consecration, 3, 68, 146.
Schelwig, lehrt falsch über die fides sola, 2, 233.
Schenkel, über Glaubensgerechtigkeit, 2, 110; über die Lehre der Reformatoren vom Gesetze, 2, 245.
Schleiermachers irrthümliche Bestimmung von Rechtfertigung und Bekehrung, 2, 69.
Schleswig-Holsteinische Censur des Torgischen Buchs, 2, 90.
Schlüsselburg, richtige Bestimmung der Erbsünde, 1, 100; über truncus, 1, 200.
Schmalkaldner Artikel über Einigung mit Rom, 4, 54.
Schmalkaldner Convent, über Schwenkfeld, 4, 382.
Seb. Schmidt, über Erbsünde und Erbschuld, 1, 84.
Schneckenburger, über die Rechtfertigung bei Lutheranern und Reformirten, 2, 69; irrige Ansicht von der Bedeutung der Prädestinationslehre für die Lutheraner, 4, 268.
Scholastische Methode der alten Dogmatiker und ihre Mängel, 2, 51.
Schrift, steht über dem Bekenntniss, 1, 9, 29; Zeugniss der Kirche für sie, 1, 10, 32 fgg.; ist einzige Glaubensregel, 1, 12, 36; ihr Selbstzeugniss, 1, 34.
Schriftprincip, seine Reinheit von der lutherischen Dogmatik gewahrt, 1, 10, 34.
J. E. Schubert, bestreitet fälschlich die Gegenwart guter Werke in actu justificationis, 2, 234.
Schuldbewusstsein des Sünders, 2, 62.
Schwabacher Artikel, 3, 15, 97; 19.

Schwache in der Gemeinde, die man zu schonen habe, 4, 78 fg. 119; auch sie haben die Pflicht zu bekennen, 4, 83.

Schwäbische Concordie, über die Gemeinschaft der Naturen in Christo, 3, 212; stellt zuerst einen Artikel vom Abendmahl, 3, 2, 85; nimmt zuerst den Artikel von der Prädestination auf, 4, 124.

Schwäbisch-Sächsische Formel, über die Streitfrage vom freien Willen, 1, 117; über die Nothwendigkeit guter Werke, 2, 193; über den Nutzen des Sacraments, 3, 81; über die Gemeinschaft der Naturen in Christo, 3, 213.

Schwäbisches Syngramma, 3, 51, 126, 127.

A. Schweizer, über Einheit der Deutschen und Schweizerischen Reformation, 1, 118 vgl. 127; sein Grundirrthum in Betreff des freien Willens, 1, 128; über die Bedeutung der Prädestinationslehre, 4, 264.

Schweizerische Reformation, ihre principielle Verschiedenheit von der Deutschen, 1, 126.

Schwenkfeld, über lutherische Rechtfertigungslehre, 2, 87; von den lutherischen Theologen zurechtgewiesen, 2, 88; über die Menschheit Christi, 4, 353, 380; verwirft die Gnadenmittel, 4, 355; sein Kirchenbegriff, 4, 359; über den kirchlichen Bann, 4, 361; über die Rechtfertigung, 4, 366 fg.; über den Glauben, 4, 368; über den Begriff Creatur, 4, 381; gegen den lutherischen Kirchenbegriff, 4, 387 fg.; über die Wirksamkeit unwiedergeborener Prediger, 4, 389.

Seligkeit, wodurch bedingt, 2, 49; nicht von Werken abhängig, 2, 155, 218; inwiefern nach Major mitbedingt durch gute Werke, 2, 161 fg.; ob sie durch die Werke erhalten wird, 2, 195; nach Poach gleich remissio debiti, 2, 274, 324.

Selnecker, über den carnalis assensus als erste Stufe zum Glauben, 1, 157, 219; über den Begriff der Unwürdigen, 3, 135.

Sola braucht nicht erst zu fide hinzugefügt zu werden, 2, 56, 129; sola fide zu allen Zeiten in der Kirche, 2, 129.

Sonntag, über das Zusammensein von Glaube und Werken, 2, 234.

Soto, Dominikus, über die Bereitung zur Rechtfertigung, 2, 133.

Speculation und Glaube, **3**, 232.
Spener, missdeutet die Lehre des Bekenntnisses von Geist und Wort, **1**, 177; lehrt richtig über Glaube und Werke, **2**, 233, 234.
Staffortsches Buch, über die Prädestination, **4**, 279; über den geheimen Willen und die Kennzeichen der Prädestination, **4**, 295; nennt die Prädestination einen Trost in Anfechtungen, **4**, 313; lehrt Möglichkeit des Falles der Auserwählten, **4**, 320 fg.
Stände Christi, vgl. Christus.
Stankarus, lehrt wirkliche Irrthümer, **2**, 111.
Staphylus, macht aufmerksam auf den Hamburger Streit über die Höllenfahrt, **3**, 424, 451.
Stellvertretung, in Christi ganzem Leben, **2**, 40, 121; inwiefern in Christi Leiden, **2**, 45; Christi für uns, **2**, 119.
Joh. Stössel, bekennt die manducatio oralis, **3**, 29, 115.
Strafe, warum für die Verlornen ewig, **2**, 34; als Erfüllung des Gesetzes, **2**, 34; inwiefern sühnend, **2**, 35, 119.
Strassburger Concordie, **4**, 125.
Strassburger Streitigkeiten über Prädestination, **4**, 124, 252.
Strigel, sein Pelagianisiren, **1**, 54, 86; über die Erbsünde, **1**, 60, 90; sie ist ihm nicht blos corruptio accidentium, **1**, 61; wird nur zum Theil von der Antithese des Bekenntnisses getroffen, **1**, 62; über den Begriff des Accidens, **1**, 69; über den freien Willen, **1**, 135, 199; über Mitwirkung des Willens bei der Bekehrung, **1**, 224; bekennt die manducatio oralis, **3**, 29, 115.
Sturm, über Gott als Urheber der Sünde, **4**, 155—156, 278—279; seine Begründung der Prädestination, **4**, 280, 160; über die Mittlerschaft Christi im Verhältnisse zur Prädestination, **4**, 292; nennt den Willen Gottes die einzige Ursache der Verwerfung, **4**, 298.
Sühnung der Sünde, ihr Wesen, **2**, 46.
Sünde, Todsünden, **1**, 47; Fortpflanzung der Sünde, **1**, 52, 85; Unterscheidung der satanischen von der menschlichen, **1**, 142, 202; inwiefern von Gott bedingt, **4**, 151 fgg. vgl. 273 fgg.
Symbol, apostolisches, seine Autorität nach Aepinus, **3**, 400; soll von den Aposteln selbst herrühren, **3**, 447.

T.

Taufe, ihre Wirkung nach römischer Lehre, **1**, 59, 89; nach Osiander, **2**, 20, 104; Allgemeinheit ihrer Wirkung, **4**, 211 fg.; Objektivität ihrer Wirkung an Heuchlern, **4**, 212, 304; der aus ihr zu schöpfende Trost, **4**, 312, 231, 318 fg.; ob Christenkinder vor der Taufe heilig, **4**, 350, 377; 358, 385; ob ungetaufte Kinder selig sterben können, **4**, 385.

Taufgnade, unbestimmte Fassung derselben, **4**, 305 fgg. 214.

Teufel, wie und warum von Christus überwunden, **2**, 44.

Thomas Aquinas über meritum congrui, **2**, 72.

Thomasius, über Unterscheidung des Gehorsams Christi in thuenden und leidenden, **2**, 31.

Tod, geistlicher des natürlichen Menschen, **1**, 140; vom Bekenntniss näher bestimmt, **1**, 143–152; ewiger, die Bekenntnisse lehren nicht, dass Christus ihn erlitten, **2**, 32, 33; vgl. 36, 119; 42.

Torgisches Buch, über die Anwendbarkeit des Begriffes Accidens, **1**, 98; Definition des freien Willens, **1**, 114; vagere Fassung der Streitfrage, **1**, 117; über capacitas passiva, **1**, 201; über die 3 Ursachen der Bekehrung, **1**, 214; über Hören und Betrachten des Wortes als Vorbedingung zur Bekehrung, **1**, 219; über den Glauben, **2**, 48; seine Ungenauigkeit in Betreff des Wortes „Wiedergeburt", **2**, 355; über die Gemeinschaft der Naturen in Christo, **3**, 213; über das rechte Verständniss der Idiomenmittheilung, **3**, 245, 360; hat zuerst einen Artikel über die Höllenfahrt, **3**, 398, 424, 452.

Torgauer Gespräch zwischen Melanchthon und Agrikola, **2**, 250, 313.

Torgauer Artikel über das Abendmahl, **3**, 100.

Traducianismus, nicht Lehre des Bekenntnisses, **1**, 52.

Transsubstantiationslehre, in der Augustana nicht angefochten, **3**, 101.

Tridentinum, über Erbsünde, **1**, 55, 87; gegen sola fide, **2**, 58, 142; über die Bereitung zur Rechtfertigung, **2**, 72, 132; über die Ursachen der Rechtfertigung, **2**, 137; gegen Zusammenfassung von imputatio und re-

novatio, **2**, 142; über die Frucht des Sacraments, **3**, 161.
Tritheismus, **4**, 352, 379.
Truncus, Rechtfertigung des Bildes, **1**, 138, 200.
Tugenden der Nichtwiedergebornen, **1**, 146, 205.

U.

Ubiquität, durch den Geist vermittelt, **3**, 51, 128.
Ubiquitätslehre, von Melanchthon zuerst vertheidigt, **3**, 10, 90; 11, 93, 95, 98; vgl. 23, 109; später verworfen, **3**, 168, 320; Grund ihrer Herbeiziehung, **3**, 50, 126.
Uebel, ob von Gott, **4**, 151.
Ueberwindung des Satans durch Christi Tod, **2**, 43, 122.
Unio hypostatica, vgl. Christus.
Unwürdige, rechte und falsche Bestimmung des Begriffs, **3**, 59, 134.

V.

Visitationsartikel von 1527, **3**, 90, 100.
Vivificatio, **2**, 146.
Vorherbestimmung, **4**, 121 fgg.; ihr Begriff, **4**, 159; die Lehre von ihr zu trennen von der vom freien Willen, **1**, 118, 182; vom Vorherwissen unterschieden, **4**, 145; ob allgemein oder beschränkt, **4**, 162 fgg.; eine doppelte giebt es nach der Schrift nicht, **4**, 162; vom Bekenntniss auf die Einzelnen bezogen, **4**, 167; gesammter Inhalt derselben, **4**, 200 fg. 296 fg.; ihre Merkmale, **4**, 218, 311 fg.; Gewissheit über sie nach der reformirten Lehre, **4**, 222, 314; als Trost bekümmerter Gewissen, **4**, 222 fg. 313 fg.; Sicherheit über sie nach lutherischer Lehre, **4**. 225 fgg.; praktische Lösung ihrer Schwierigkeiten, **4**, 229 fgg.; hebt die Möglichkeit des Falles nicht auf, **4**, 233 fg. 320 fg. 323.
Vorhersehung, **4**, 121 fgg.; providentia verschieden von der Präscienz, **4**, 146, 270.

W.

Wahl Gottes, **4**, 121 fgg.; die lutherischen Theologen leugnen, dass die Schrift von zwei Arten der Wahl rede, **4**, 178, 284 fg.; Wahl des Einzelnen ruht auf der allgemeinen Gnade, **4**, 179 fg.

Wahlfreiheit des Menschen auf niederer und höherer Stufe, **1**, 172.

Wegscheider, Vorwurf gegen die lutherische Rechtfertigungslehre, **2**, 241.

Weimarische Disputation, **1**, 68, 115, 199.

Wendelin, über die Merkmale des Erwähltseins, **4**, 224.

Werk Christi, **2**, 28, 113.

Werke, gute, **2**, 148 fgg.; genaue Abgrenzung ihres Begriffs, **2**, 184, 186; sollen zur Erhaltung der Seligkeit dienen, **2**, 162; nach Amsdorf zur Seligkeit schädlich, **2**, 176, 228; sind beim Gläubigen nothwendig und frei, **2**, 177 fg.; schriftgemässer Begriff ihrer Nothwendigkeit, **2**, 179, 228; vgl. 193 fgg.; wenn auch nöthig, sind nicht in den Artikel der Rechtfertigung und Seligmachung zu mischen, **2**, 189, 195; nach Otto v. Nordhausen vom Christen nicht mehr verlangt, **2**, 275, 326; Werke des Geistes im Verhältniss zu den Gesetzeswerken, **2**, 369, 400; Werke des Gläubigen ein in sich Zusammengesetztes, **2**, 181; böse Werke bekunden eine Trübung des Glaubens, **2**, 204 vgl. 207; Unterschied zwischen ihnen, **2**, 207.

Westphal, gegen die Nothwendigkeit guter Werke, **2**, 172; unsichere Sätze gegen die Majoristen, **2**, 175, 226; Uebereinstimmung mit Aepinus, **3**, 415; gegen falsche Nachgiebigkeit in Mitteldingen, **4**, 63.

Widerspruchslosigkeit in Gott eine Forderung des Glaubens, **4**, 188 fg.

Widerstreben des Menschen bei und nach der Bekehrung, **1**, 166, 230.

Wiedergeburt, **2**, 146; eng verbunden mit dem Glauben, **4**, 212.

Wiedergeborner, in der Vollendung frei vom Gesetz, **2**, 366; vom Geiste durch das Gesetz gelehrt, **2**, 375; unter dem Zwange des Gesetzes, **2**, 381.

Wiedertäufer, unter sich uneinig über der Kinder Sündhaftigkeit, **4**, 352, 384; bestreiten die Gnadenmittel, **4**, 355, vgl. 357; ihr Kirchenbegriff, **4**, 359, 364; lehren drei Staffeln der Ehe, **4**, 362; ihre Lehre von der Gerechtigkeit vor Gott, **4**, 366.

Wigand, über Stankarus, **2**, 111; über Rechtfertigung, **2**, 126, 139; über Bekehrung, **2**, 146; über Nothwendigkeit guter Werke, **2**, 226; dehnt den Begriff der

Unwürdigen aus, 3, 316; lehrt die Prädestination, 4, 125, 258.
Wille, seine Mitwirkung bei der Bekehrung, 1, 63, 92, 116; sein Verhältniss zum intellectus, 1, 158, 222; seine Neuschaffung nach Meinung des Bekenntnisses, 1, 160; Mitwirkung des neugeschaffenen, 1, 160, 224; seine Befreiung durch Wort oder Taufe, 1, 165; er knechtet sich selbst, 1, 170; vom freien Willen, 1, 113 fgg.; praktische Bedeutung dieses Artikels, 1, 113; inwieweit er noch frei ist, 1, 114, 180; Zusammenhang mit der imago divina, 1, 115; falsche Verbindung dieser Lehre mit der von der Vorherbestimmung, 1, 119; Formulirung des Streitpunktes, 1, 115; richtige Inconsequenz des Bekenntnisses, 1, 124; seine Mitwirkung bei der Bekehrung nach Melanchthon, 1, 132; die Concordienformel setzt die ächt lutherische Lehre fort, 1, 138; Wille Gottes, kein in sich widersprechender, 4, 187; das Bekenntniss erkennt einen geheimen an, 4, 183; Verhältniss des geheimen zum offenbaren, 4, 199 fg. 296 fg. vgl. 248; der offenbare nach reformirter Auffassung vom geheimen verschlungen, 4, 201; falsch abstracte Bestimmung des Willens Gottes, 4, 205 fg. 299; der geheime darf nicht geleugnet werden, 4, 246 fgg.; innerhalb welcher Grenzen der geheime sich vollzieht, 4, 196 fg.; er stört die Glaubensfreudigkeit nicht, 4, 248, 326.
Wimpina, über Bereitung zur Rechtfertigung, 2, 131, vgl. 135.
Wittenberger Theologen, irren über den Zusammenhang der Lehre vom Abendmahl und von der Person Christi, 3, 169, 322.
Wittenberger Concordie, 3, 24, 108; 59, 134.
Wort Gottes, es wirkt immer, 1, 128, 190; Gott gibt den Geist nur durch das Wort, 1, 129, 192; die kirchliche Lehre hierüber schliesst sich an Luther an, 1, 129; innerliches, nach Osiander, 2, 16, 99; äusseres Hören und Lesen desselben erste Vorbereitung zur Bekehrung, 1, 155, 217; das sorgsame Hören desselben ist schon Gnadenwirkung, 1, 157, 220; als Vehikel des Leibes Christi im Abendmahl, 3, 51; seine Wirkung auf den Menschen, 4, 209 fg. 301 fg.; wirkt auch durch einen unfrommen Prediger, 4, 389; das Wort des Priesters wirkt nicht magisch beim Sacramente, 3, 69, 149.

Würtemberger Theologen lehren missverständlich über Idiomenmittheilung, **3**, 228, 350; versuchen ein Leiden Gottes zu lehren, **3**, 251, 362.

Z.

Zanchi, über das Sitzen zur Rechten Gottes, **3**, 225, 348; über die Betheiligung der Naturen am Werke Christi, **3**, 259, 368; bestimmt die Cooperation der menschlichen Natur zum Erlösungswerk, **3**, 259, 369; über die Einigung der Naturen in Christo, **3**, 331; über die lutherische Lehre von der Idiomenmittheilung, **3**, 352; sein Widerspruch gegen die Idiomenmittheilung, **3**, 353; leugnet finitum capax esse infiniti, **3**, 355; seine Prädestinationslehre, **4**, 261, vgl. 130, 263.

Zeugen der Vorzeit für evangelische Wahrheit, **2**, 54.

Zikzai, über das Sitzen zur Rechten Gottes, **3**, 349.

Zorn Gottes, von Christo getragen, **2**, 44; richtet sich nach Agrikola auf die violatio filii, **2**, 261; wird von Ritschl beschränkt, **2**, 262, 317; ist völlig erst durch das Evangelium enthüllt, **2**, 306.

Zulassung, im Sinne Luthers, **4**, 272; im Artikel von der Prädestination nicht erwähnt, **4**, 148; im Artikel von der Erbsünde, **4**, 148, 271.

Zurechnung, von Osiander in Wahrheit geleugnet, **2**, 16, 100; Zurechnung der Gerechtigkeit Christi nicht von der remissio peccatorum zu trennen, **2**, 50; vgl. 125 fg.; vom Tridentinum verworfen, **2**, 142.

Zwingli, kennt keine Erbsünde, **1**, 127, 189; seine Lehre vom freien Willen, **1**, 182; sein Spinozismus, **1**, 183; soll das Wesen des Gesetzes erkannt haben, **2**, 245, 312; seine Abendmahlslehre, **3**, 120; sein Rückschritt in ihr, **3**, 122; von der Alloösis, **3**, 245; über die rechte Hand Gottes, **3**, 344; über Gott als Ursächer der Sünde, **4**, 275, 154.

Zwinglianer, anfänglich im zwölften Artikel erwähnt, **4**, 350, 376.

Druckfehler.

Im I. Theil.

S. 89 Z. 11 v. u. lies inobedientiae statt obedientiae.
S. 168 Z. 11 v. u. lies in ihm statt ihm.
S. 179 Z. 1 u. 2 v. o. lies als eine schlechthin gleichartige statt überhaupt als eine gleichartige.

Im II. Theil.

S. 51 Z. 5 v. u. von zu streichen.
S. 58 Z. 7 v. o. lies den statt denn.
S. 72 Z. 8 v. o. lies über statt aber.
S. 81 Z. 4 v. o. lies Dieselbe statt Derselben.
S. 111 in der Ueberschrift lies Nachweis statt Beweis.
S. 111 Z. 17 v. o. lies noch nicht statt noch.
S. 174 Z. 6 v. u. lies Läugnung statt Läugung.
S. 336 Z. 12 v. o. lies ablegantur statt oblegantur.
S. 367 Z. 2 v. o. lies non posse peccare statt non posse non peccare.
S. 369 Z. 4 v. u. lies als statt aus.

Im III. Theil.

S. 105 Z. 10 v. o. lies κατηγορικῶς statt κατηγωρικῶς.
S. 153 Z. 9 v. o. lies Loci statt Lodi.
S. 317 Z. 7 v. u. lies überhaupt statt übersaupt.
S. 405 Z. 17 v. o. lies 21 statt 24.
S. 410 Z. 12 v. u. lies davon getragen statt daran getrage.
S. 411 Z. 10 v. o. lies gänzlich statt zugleich.
S. 416 Z. 1 v. u. lies nach der Seelen statt nach den Seelen.
S. 425 in der Ueberschrift lies Torgischen statt Trogischen.
S. 429 Z. 11 v. u. lies der statt de.
S. 437 Z. 16 v. u. lies vereque statt vere, que.
S. 440 Z. 7 v. u. gehört das i vor descensui herauf zu passion Z. 8.
S. 444 Z. 14 v. u. lies tropi hi statt tropihi.

Im IV. Theil.

S. 225 Z. 6 v. o. lies 221 statt 121.
S. 243 Z. 10 v. u. lies semipelagianischem statt semipelegianischem.
S. 352 soll die Ueberschrift lauten: De aliis haereticis et sectariis.
S. 363 Z. 9 v. u. lies 42b statt 42.

Druckfehler.

Im I. Theil.

S. 53 Z. 11 v. u. lies inobedientiae statt obedientiae.
S. 163 Z. 11 v. u. lies in ihm statt ihm.
S. 179 Z. 1 u. 2 v. o. lies als eine schlechthin gleichartige statt überhaupt als eine gleichartige.

Im II. Theil.

S. 51 Z. 5 v. u. von zu streichen.
S. 58 Z. 7 v. o. lies den statt denn.
S. 72 Z. 3 v. o. lies über statt aber.
S. 81 Z. 4 v. o. lies Dieselbe statt Derselben.
S. 111 in der Ueberschrift lies Nachweis statt Beweis.
S. 111 Z. 12 v. o. lies noch nicht statt noch.
S. 174 Z. 6 v. u. lies Läugnung statt Läugung.
S. 326 Z. 12 v. o. lies ablegantur statt oblegantur.
S. 367 Z. 2 v. o. lies non posse peccare statt non posse non peccare.
S. 369 Z. 4 v. u. lies als statt aus.

Im III. Theil.

S. 105 Z. 10 v. o. lies κατηγορεῖς statt κατηγοριας.
S. 153 Z. 9 v. o. lies Loci statt Lodi.
S. 317 Z. 7 v. u. lies überhaupt statt übersaupt.
S. 403 Z. 17 v. o. lies 21 statt 24.
S. 410 Z. 12 v. u. lies davon getragen statt daran getrage.
S. 411 Z. 10 v. o. lies gänzlich statt zugleich.
S. 416 Z. 1 v. u. lies nach der Seelen statt nach den Seelen.
S. 425 in der Ueberschrift lies Torgischen statt Trogischen.
S. 429 Z. 11 v. u. lies der statt de.
S. 437 Z. 16 v. u. lies vereque statt vere, que.
S. 440 Z. 7 v. u. gehört das f vor descensui herauf zu passion Z. 8.
S. 444 Z. 14 v. u. lies tropi hi statt tropihi.

Im IV. Theil.

S. 225 Z. 6 v. o. lies 221 statt 121.
S. 243 Z. 10 v. u. lies semipelagianischem statt semipelegianischem.
S. 352 soll die Ueberschrift lauten: De aliis haereticis et sectariis.
S. 363 Z. 9 v. u. lies 42[a] statt 42.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MIDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Frank, Franz Hermann Reinhold von, 1827-1894

Die Theologie der Concordienformel historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet

Bd.: 4

Erlangen 1865

H.ref. 154 hs-4
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10449060-2